Aflevering 8 December 1914.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift

Redactie-adres: Dr T. HOEKSTRA te Kampen.

DE GROND VAN HET SCHRIFTGELOOF EN EEN BETERE METHODE

DOOR

DR. J. G. UBBINK.

Als ik mij niet zeer vergis, hebben de bezwaren van mijn geachten confrater Dr. S. Greydanus, in de Sept. Afl. te berde gebracht, mijn artikel „Ons Schriftgeloof" in de Juni- en Juli-Afl. gegolden. Is dit inderdaad het geval, dan wil het mij voorkomen, ten eerste, dat hij bezwaren zag, die er werkelijk toch niet aanwezig waren, en ten tweede, dat een en ander hoofdzakelijk kwam door de andere methode, die ik volgde. Ik waag daarom het vermoeden uit te spreken, dat indien hij mijn verhandeling aan een herhaalde en nauwgezette studie en overweging had onderworpen, veel voor hem zou zijn weggevallen.

Hierom maak ik gaarne nogmaals voor mijn onderwerp (dat toch het fundament van het Christendom raakt), gebruik van de door de Redactie geboden gastvrijheid, om ten eerste aan te toonen, dat de door Dr. Greydanus gemaakte bezwaren niet bestaan, en ten tweede opzettelijk in het licht te stellen de door mij gevolgde methode en haar praevalentie boven de onder ons meest gebruikelijke, en ook door Dr. Greydanus gevolgde. Echter wil ik vooraf, wat één punt aangaat, erkennen, inderdaad een niet-juiste uitdrukking gebruikt te hebben. Het geldt mijn voorstelling van het bestaan der dingen alleen in relatie, welke ik gaf om op de eenige, doch ook afdoende wijze, in de theorie der kennis, te ontkomen aan het subjectivisme van Kant in zijn leer van „Das Ding an sich", die onder ons reeds al te veel stilzwijgend, doch ten onrechte, is toegegeven, aangezien

Kant wel op een waarheid wees, doch tevens in een ander uiterste verviel. Ik heb daarmee echter *niet* willen zeggen, dat de relatie het ding stelde. Tusschen deze voorstelling, die Dr. Greydanus bij mij veronderstelde, en de zijne ligt nog een andere mogelijkheid in; n.l. deze, dat een ding bestaat in, en functioneert door zijn relaties, waarmee het in verband met de andere dingen staat, en zonder welke het niet is, wat het is in de relatie. Laat Dr. Greydanus zich eens de Schrift trachten voor te stellen zonder eenige relatie, zonder de relatie met eenigen mensch, duivel of engel, met wereld of God, en hij zal, dunkt mij, niet veel overhouden. Neem een hart uit een lichaam weg, snij alle banden door, waarmee het verbonden is aan dat lichaam, en het is niet meer dan een eigenaardig stuk spier: het heeft opgehouden een hart te zijn. Indien het ons mogelijk was, het weer op zijn plaats terug te brengen, in denzelfden toestand en hersteld hebbend dezelfde relaties, zoo zou het aanstonds weer een hart zijn. Maar zooals het daar ligt buiten het lichaam is het geen hart meer, al zouden we het in de taal van het gewone spraakgebruik toch zoo noemen, wijl wij ons dan niet ken-critisch uitdrukken en het onbewust denken in zijn vroegere relaties. Zoo nu ook is het, in kennis-theoretischen zin, met de Schrift; alleen in en door de relatie met een waar Schriftgeloovige is zij het woord van God voor hem; voor een ander, een ongeloovig boekdrukker is zij, diezelfde Schrift, heel wat anders. Het is juist de beteekenis der zonde dat zij den mensch onbekwaam gemaakt heeft om in de ware relatie te treden tot de Schrift, waardoor hij haar niet kan en niet wil zien als Woord van God. Die relaties zijn dus onmisbare elementen om haar Gods Woord te doen zijn. God heeft een *kosmos* gemaakt, waarin elk ding in een bepaalde relatie staat tot iets anders, en het een met het oog op het andere zóó en zóó bestaat, en in en door die relatie is wat het is, en alles met elkaar één groot samenhangend geheel vormt, een groot levend kunstwerk; en die zóó *niet* is, wat het anders zou zijn, een groote toko bestaande uit velerhande wondere op-zichzelf-staande dingen, welke als de stukjes glas in een kaleidoscoop telkens zich weer op nieuw in een toevallig verband groepeeren kunnen.

In dezen kennis-theoretischen zin nu, zeide ik, dat ook de Schrift op zichzelf niets is; welke uitdrukking natuurlijk niet juist kan geacht worden, wanneer men zeggen moet, dat een ding op zichzelf niet iets is. Geheel de spreekwijze van een ding op zichzelf is verkeerd, omdat God nu eenmaal de dingen niet apart, op zichzelf gemaakt heeft, en daarna pas er een wereld uit heeft opgebouwd.

Maar daarom kan ook de Schrift op zichzelf niet genoemd worden de grond voor het Schriftgeloof, omdat de Schrift eerst Woord van God wordt, wanneer zij, om maar iets te noemen, in relatie treedt tot een wedergeboren, kennend, menschelijk subject.

Doch afgezien van dit punt, opperde Dr. Greydanus nog bezwaren, die geheel denkbeeldig zijn, en die òf door oppervlakkige lezing moeten ontstaan zijn, of doordat de andere methode hem iets anders deed lezen dan er stond. Op pag. 181 toch schrijft Dr. Greydanus zelf: „de eigenlijke grond voor het geloof is datgene wat ervaren wordt." En dit in het betoog, dat „de geestelijke ervaring als zielswerkzaamheid of zielsbevinding" dit niet kan zijn.

Nu is, dit laatste ook nergens door mij beweerd, en schreef ik, wat het eerste betreft zoo goed als woordelijk hetzelfde als Dr. Greydanus, o.a. op p. 8: „Voor dezen is dan grond... wat zij hebben ervaren van de Schrift zelf," en op p. 9: „wat hij er zelf van ervaren heeft."

Echter wanneer Dr. Greydanus beweert, dat datgene wat ervaren wordt de grond is, dan is dit niet te rijmen met zijn voorstelling dat de Schrift zelf de grond is of... „ervaren" en „gelooven" moeten voor hem synoniemen zijn, en hij moet zoover gaan om te zeggen, dat het eerste woord hooren of lezen van de Schrift, d.i. het eerste, dat de geloovigen ervan gewaarworden, ervan ervaren, is, haar in haar geheel zien en gelooven als Woord van God. We kunnen wel weer gaan theoretiseeren, en zeggen: één straaltje van de zon zien is haar zelf zien, en één woordje van iemand hooren is hem zelf hooren, doch dit gaat geheel buiten de werkelijkheid om. Hoeveel werkelijke kennisneming is er eerst niet noodig van de Schrift, vóórdat zij voor ons schittert, leeft als woord van God?

In geheel mijn studie heb ik niet anders willen doen dan onderzoeken, *waarom* wij in de Schrift gelooven. Ik had daarvoor noodig een onderzoek hoe we aan dit geloof komen, en wat dit geloof, zooals het in den geloovige feitelijk voorkomt, werkelijk is.

We kunnen natuurlijk spreken van den „grond" des geloofs, doch ieder voelt aanstonds, dat we daarmee zoo ongeveer willen benaderen *de reden*, waarom wij in de Schrift als Gods woord gelooven. Wat doet nu Dr. Greydanus ten opzichte van deze voor heel ons Christendom zoo fundamenteele vraag? Hij gaat eenvoudig een beeld uitwerken, zonder zich af te vragen, of dit beeld het juiste is, aangezien toch het beeldsprakige woord „grond" in zeer vele beteekenissen gebruikt kan worden; zonder te letten op het derde der vergelijking, den elementairen regel van alle beeldspraak; zonder te bedenken, dat een beeld slechts verduidelijken, doch niets bewijzen kan, en decreteert nu zoo: zóó is het met een huis en een fundament en een grond, zóó staat het ook met het geloof en zijn fundament en zijn grond; bewerend grond en wat er op gebouwd wordt zijn twee, zonder te bedenken dat de uitdrukking „gronden der wetenschappen" als de principia, deze tweeheid niet veronderstelt.

Ik wees er op, dat men maar niet zoo in 't algemeen kan spreken over den grond des geloofs, aangezien in dit opzicht minstens van drieërlei grond kon gesproken worden, en dat men zich zelf dus altoos eerst moet afvragen: in welken zin bedoel ik het Schriftgeloof hier. Met totale negeering van deze m.i. zoo gewichtige onderscheiding om helderheid in deze fundamenteele materie te krijgen, spreekt Dr. Greydanus, niets hebbende geleerd of niets willende leeren van mijn arbeid, op de oude wijze over „grond".

Als nu wat ik boven schreef over de Schrift op zichzelf beschouwd als grond, een futiele quaestie lijkt, dan is dit mijn schuld niet. Want dit kan het alleen schijnen als niet bedacht wordt, dat deze quaestie van belang is voor de kennis-theoretische zijde, van welke ik haar beschouwde. Het is zoo teleurstellend wanneer men ernstigen arbeid verricht heeft en werkelijke resultaten bereikt weet, te zien, hoe dit maar even, met de scherpste verwijten, wordt afgemaakt. Dat gezegd wordt dat ten opzichte

van den objectieven grond voor het Schriftgeloof enkel een negatief resultaat verkregen werd; dat gezegd wordt: „Dergelijke uitkomst ware te voorzien. Men leest geen vijgen van distelen". En dit, wijl ik er mij niet mee kon vereenigen om met Dr. Greydanus de Schrift zelf den grond te noemen; en wel op grond van theoretische redenen en wettige juistere onderscheidingen.

Of is het geen wettige juiste onderscheiding, is het niet de elementairste, om te onderscheiden tusschen de ideëele gedachten van een denkend subject, en wat daar van buiten zich aan hem openbaart als het reëele zijnde. Of staat deze onderscheiding met die gelijk, waaraan Dr. Greydanus ze gelijk stelt, met de onderscheiding tusschen steen en ijzer (cf. p. 171 v.)? Hoe kan Dr. Greydanus bovenstaande onderscheiding meenen te kunnen weerleggen met de opmerking, dat God toch louter Geest is? Meent hij soms dat Gods Geest, louter gedachte, „mera cogitatio", is?

Als ik zeide in 't algemeen, dat iets wat van de natuur van een subjectieve gedachte is, alleen grond kan zijn voor iets wat van dezelfde natuur is, en zoo ook datgene wat van de natuur van een materieel zijnde is, voor iets van dezelfde natuur, dan zal ieder, die nadenkt, dit toch moeten toegeven. Ook ik heb er in mijn studie opgewezen, dat voorzoover een zijnde een gedachte vertolken kon, het voorzoover ook alleen maar voorwerp van kennis kon zijn. Doch willen we niet alles in gedachte oplossen, doch blijven onderscheiden tusschen gedachte en zijnde of kracht, alsook tusschen subject en object, dan zullen we tot de conclusie moeten komen, dat een denkend subject van iets wat buiten hem *bestaat*, *is*, alleen datgene wat het door zijn waarnemings*kracht* heeft waargenomen, dat gemaakt hebbende tot bouwstof voor zijn gedachtenconstructie door zijn *kracht*, kan maken tot een gedachte, een overtuiging. Zulk een subject kan natuurlijk ook, wijl het niet alleen denken is, en denken heeft, doch ook kracht is, en kracht bezit, iets buiten zich weer door zijn gedachten realiseeren.

Als men dan bij een ander van begripsverwarring durft spreken, diende men toch in de eerste plaats te toonen de grondbegrippen van *denken en zijn*, van *subject en object* uit elkaar te kunnen houden.

Gaan we echter nog nader in op het denkbeeld, waarbij Dr. Greydanus persisteert, dat de Schrift zelf de grondslag van het Schriftgeloof is.

Veel nadruk legt hij er op, dat grond en wat er op gebouwd wordt twee zijn, en dat wij bij het Schriftgeloof die ook als twee hebben te nemen. Volgt hier nu ook maar een oogenblik uit, dat de Schrift nu de grond is? Dit schijnt voor Dr. Greydanus zoo onomstootelijk vast te staan, dat hij ook dit niet eens aan een slechts oppervlakkig onderzoek onderwerpt. Het tijdgeloof, het het historisch geloof, het wondergeloof, het Godsgeloof enz. heeft toch niet den tijd, de historie, het wonder, of God tot grond?

Ook als we een oogenblik mee gaan met de uitwerking door Dr. Greydanus van het beeld van een huis en zijn grond, dan blijkt juist, dat de Schrift de grond niet zijn kan. We zien toch, dat er allerlei soort huizen zijn, doch dat al die huizen door den éénen grond, de aarde, gedragen worden, in elk geval door een van hare vastere stoffen, meestal steen, ook wel zand of leem. Met die huizen kunnen vergeleken worden voor ons doel allerlei overtuigingen, allerlei gelooven, van welke het Schriftgeloof, één bepaald geloof, één bijzondere overtuiging is. Al deze gelooven en overtuigingen behooren tot het menschelijke bewustzijn. Het onderscheid tusschen alle deze is niet, dat ze verschillende gronden hebben; ze hebben alle, evenals alle huizen, een gemeenschappelijken bodem, en dat is de menschelijke ziel of het menschelijke denk- en wilsvermogen. Doch al deze overtuigingen en gelooven verschillen, evenals de huizen, naar wat ze bergen, naar hun inhoud. En zooals we spreken van een koopmanshuis, een graanpakhuis, een warenhuis, een oudemannenhuis, een schathuis, een bedehuis, zoo spreken we ook van een wondergeloof, een historisch geloof, een schriftgeloof, een Godsgeloof. Deze composita met huis en geloof duiden dus nooit op den grond, maar meer op den inhoud, het voorwerp, dat ze bergen, of bedoelen te bergen.

Zoo is de Schrift ook geen *grond* doch *voorwerp* en inhoud van het Schriftgeloof, van het geloof in de Schrift als Woord van God. En dan kunnen we wel tot de vraag komen, waarom houden wij er zulk een huis, zulk een geloof op na, hoe zijn we er aan gekomen. Doch als we dit dan gaan onderzoeken,

dan vinden we bij het Schriftgeloof, gelijk ik vond in mijn vorig betoog, dat het Schriftgeloof een zeer samengestelde grootheid is, en dat er zeer vele momenten in aanmerking te nemen zijn; en tevens, dat de Schrift eerst na en op grond van allerlei gegevens, ervaringen, en werkingen op ons, door ons geloofd wordt als Woord van God, en wij de overtuiging, het geloof krijgen, dat zij het Woord Gods is. Daarom kan de overtuiging, dat de Schrift van God is, wel de grond zijn voor een andere overtuiging bijv. van onze toekomstige zaligheid, maar zelve is zij een resultaat, een conclusie op grond van iets anders dan haar inhoud, en daarom kan haar inhoud niet tevens grond, evenmin als bij iets anders, voor zich zelf zijn.

En wat te denken van de voorstelling, die Dr. Greydanus geeft bij zijn onderscheiding tusschen grond en fundament, ten opzichte waarvan hij bij mij hoofdzakelijk meent te moeten spreken van begripsverwarring. Ik geloof niets anders, dan dat Dr. Greydanus zich dit zelf niet goed heeft voorgesteld en doorgedacht.

Wel moeten wij onderscheiden, aldus Dr. Greydanus, tusschen fundament en grond. Het fundament van een huis rust op den grond, het huis zelf op het fundament. Hiermee is natuurlijk ieder het eens. Doch nu is volgens hem de Schrift de grond van het Schriftgeloof; tusschen deze twee ligt nu natuurlijk nog het fundament. De Schrift, dat bepaalde boek bestaande uit 66 boeken, is de grond; het huis, dat er op gebouwd wordt, is volgens Dr. Greydanus, des geloovigen geestelijk zien van die zon; de fundamenten nu zijn de ervaringen, die doorgemaakt worden beneden de geloofswerkzaamheid in ons heldere bewustzijn of in dat deel van het bewustzijn, dat afdaalt in de nachtelijke donkerheid van het min- of onbewuste.

Behalve dat het onbewuste een zeer gemakkelijke grootheid is, omdat men er alles aan toe kan schrijven, wijl men er toch niets van weet, en m. i. ook een zeer gevaarlijk insluipsel van niet-Christelijke wijsgeeren, wijl het onderstelt en zoo licht leidt tot een pantheïstischen onbewusten oergrond, waaruit alles opkomt, behalve dit is deze voorstelling van Dr. Greydanus toch, geloof ik, niet goed doorgedacht. Daar is in den mensch een

zeker weten, een klare en duidelijke overtuiging: het Schriftgeloof; deze overtuiging rust volgens Dr. Greydanus op ervaringen in hem, in zijn min- en onbewust zieleleven doorgemaakt. We bevinden ons met dit fundament in den mensch, en wel in het z. g. n. onbewuste levensgebied. Nu ligt de grond natuurlijk nog dieper, want dit fundament van onbewust leven rust op dien grond. Die grond nu is in eens weer niet nog iets diepers en niet iets *in* den mensch, maar in eens buiten hem, en die grond is nu een geschreven complex van heldere en klare gedachten, het is het Woord van den enkel bewusten God, wijl Hij een licht is en in Hem gansch geene duisternis woont, — want — de grond is de Bijbel. Waar denkt Dr. Greydanus zich nu die Schrift, en als van welken aard? Zegt hij: neen, allerlei wat we met ons verstand gewaarworden van de Schrift, zinkt weg in dat onbewuste diepe zieleleven, en wat daar ervaren wordt, brengt in het bewuste leven het geloof voort, dan komt hij, behalve in het raadselachtige onbewuste, weer geheel met mijn bewering overeen, dat niet de Schrift zelf de grond is, maar wat wij er van ervaren hebben, gelijk hij dan ook zelf in een onbewaakt oogenblik heeft uitgesproken (zie boven in dit art.) In elk geval ligt er dan iets tusschen, tusschen het zien van de Schrift als Gods Woord en de Schrift zelf, en is dit zien niet onmiddellijk.

———

Dr. Greydanus heeft tegen mijn methode zoo ongeveer de algemeene bezwaren tegen de empirische godsdienst-psychologie meenen te moeten inbrengen. Maar heb ik, gelijk meestal geschiedt, het gelaten bij de empirische beschrijving, het zonder reflexie, zonder de Schrift, zonder de metaphysica laten afloopen; heb ik slechts gewerkt met een onvolledige statistiek om op haar algemeene conclusies of omvattende theorieën te bouwen? Heb ik ook maar met één woord van de statistiek gesproken of haar te pas gebracht? Heb ik niet juist Schriftuurlijke objecten gebruikt in stee van abnormale gevallen, gelijk meestal gebeurt; heb ik niet juist, in plaats van hooghartig zelfstandig een onderzoek in te stellen en mijn oordeel te laten gelden, hier een fijn kenner van ons gereformeerd religieus leven als Ds. Hoekstra van Arnhem laten spreken, en heb ik

niet naast de objecten van de Schrift de subjectieve uitingen uit haar, die toch normatieve beteekenis voor ons hebben, doen hooren? Ben ik naar den nok van het dak geklommen om den grond te zoeken, of heb ik niet aanstonds en alleen gezocht naar datgene, waarop ons geloof rust, toen ik naar de reden zocht, waarom wij in de Schrift gelooven?

Deze zijne bezwaren tegen mijne methode kan hij dus niet werkelijk laten gelden.

De zaak gaat echter anders staan, wanneer hij er op wijst, dat in deze materie minstens Calvijn had moeten gehoord worden, en woorden van Prof. Bavinck ter weerlegging aanhaalt, en laat doorschemeren, dat ook de Schrift niet gebruikt werd, gelijk behoorde geschied te zijn.

Op deze punten verschil ik inderdaad van hem wat de methode aangaat. Of liever op deze punten komt klaarlijk aan den dag ons verschil in methode. Dat Dr. Greydanus deze bezwaren maakt, hangt geheel saam met de geheele methode, die hij volgde, en die meestal onder ons gereformeerden gevolgd wordt, doch die van de methode, welke ik opzettelijk en welbewust gevolgd heb, verschilde. Het was niet toevallig, dat Dr. Greydanus een beeld zoo ging uitwerken en ging toepassen op de zaak, dat hij redeneerde en decreteerde: „zoo is het": dat hij sprak over het *wezen* der zaak, en terugging tot het „onbewuste"; dat hij getuigenissen van andere schrijvers aanhaalde, en met losse uitspraken van de Schrift zoo maar dacht te kunnen bewijzen.

Dit alles hangt nauw saam met de methode, die door hem gevolgd werd.

Het is echter de methode, die te eenzijdig alleen van het denken uitgaat, en meent tot wetenschappelijke kennis van zaken te kunnen komen alleen met denken en redeneeren, met beelden, abstracties en citaten, met theorieën en consequente systemen.

En omdat deze methode ook onder ons veel gevolgd wordt, vindt ook soms onder ons instemming en succes hij, die alleen reeds in den vorm van een heldere redeneering spreekt, met indeelingen en ergo's werkt, ook zonder dat hij iet met al bewijst, die heldere, sprekende beelden gebruikt, zonder ook maar

iet met al te verduidelijken, die zijn gedachten voegt in de oude bekende vormen en uitdrukkingswijzen, ook al heeft het niets met de zaak uitstaande; daarom wordt ook soms onder ons aan uitgewerkte systemen en theorieën zooveel waarde gehecht, en vindt hij bij velen gemakkelijk gehoor, die zich op de woorden van groote systematici en dogmatici beroepen kan en zijn gevoelen bevestigen kan met enkele uitspraken van de Heilige Schrift, ook al wordt heel niet bewezen, dat deze dogmatici of deze heilige schrijvers metterdaad dat met hun woorden bedoelden. Deze methode is natuurlijk gemakkelijk; met eenige kennis van enkele geschriften kan men reeds ver komen: doch ook aangenaam. De hoorder of lezer verkrijgt er spoedig het gevoel door, dat de zaak zoo is als de spreker of schrijver demonstreert; vooral bij een uitgewerkt systeem ontvangt hij het gevoel van *to-be-at-rest.* Want zulk een systeem maakt op hem den indruk van een, na groote inspanning, verkregen, goed doortimmerd huis, dat op goede gronden en fundamenten rust.

Doch aan deze methode kleven ook al de nadeelen en gevaren van gemakkelijken en eenzijdig-rationalistischen arbeid.

Want voor álles kan een redeneering, eene logische rechtvaardiging, een bewijs gevonden worden. En élk systeem heeft zijn argumenten en is min of meer sluitend. En ook bij ons religieus en algemeen levenssysteem zijn voor onze ratio lacunes aan te wijzen, en punten, waar men met zijn redeneering niet verder komen kan. We loopen daarom dan ook met deze methode het gevaar op onze tegenstanders den indruk te maken, dat onze levensbeschouwing, ons geloof niet sterker, niet meer waar, en niet meer waard, en niet meer werkelijk is, dan wat elk ander gelooft. Zij is daarom ook gevaarlijk voor hen onder onze jongeren, die zelfstandig gaan nadenken; want indien wij niet meer hebben dan deze methode, zien noch gevoelen onze tegenstanders, noch de zooeven genoemde jongeren onder ons, dat onze levensbeschouwing op *de werkelijkheid* gebaseerd is, dat wij gedragen worden door een goddelijke werkelijkheid, dat wij spreken uit hetgeen ook wij ervaren hebben van het leven Gods, waarover ons het licht uit Zijn Woord geopenbaard is.

Gelijk bekend, is er een richting in het menschelijke denken, ‹e meent het alleen te moeten stellen met de ervaring en de aarneming, en de wetenschap laat opgaan in een beschrijving iarvan, — de eenzijdigheid van het empirisme, die de redeering, het denken en de theorie als ijdele beuzelingen vererpt.

Tegenover deze staat de andere bovengenoemde eenzijdigheid, e meent, dat de mensch slechts zijn denken noodig heeft om dingen te kunnen kennen, zonder waarneming en correctie door cperiment; doch die ook onder ons toch terecht veroordeeld als rationalisme.

Doch ook wij laboreeren aan dit rationalisme, als wij meenen, et alleen met ons denken en redeneeren en alleen met ons steem en met onze normeerende classieken te kunnen stellen, ok al wordt onder deze zelfs de onfeilbare Heilige Schrift geonden. Want leidt het enkel eenzijdig gebruik van ons denken ot het eenzijdig zoeken van systemen, het doet ook voor de annen, die met groote denknoodwendigheid dergelijke systeen hebben weten te geven en toe te passen, in groote beondering en lust om ze na te volgen, leven, en doet ze eschouwen als autoriteiten; het schenkt aan den tijd, waarin ulke mannen opstonden, de schitterende aureool van de norieerende classiciteit.

Doch daarin komt dan openbaar eenzelfde verschijnsel als bij e mannen der renaissance in de 15e en 16e eeuw, welke atste meenden niet beter te kunnen doen dan die vervlogen ouden eeuw weer te doen herleven, wier ideaal het was de oor hen — doch in werkelijkheid slechts schijnbaar — noratieve Grieken en Romeinen nabij te komen, zoodat alles aar de toch slechts denkbeeldig normeerende classiciteit afgeeten en geknipt moest, om genade te kunnen vinden in de ogen dezer onzelfstandige imitanten.

Ook wij beroepen ons dikwijls alleen op onzen gulden eeuw er Reformatie en op wat toen geschreven werd. Is gevonden at toen kon, dan is — zegt men — daarmee tevens gebleken, at dat nu ook kan. De gedachtenwereld van toen geldt eleens, op enkele uitzonderingen na, als norm voor ons, n de geschriften van de toen levende Gereformeerden als co-

dices met zoo goed als onfeilbare uitspraken, op gelijke lijn met, ja in werkelijkheid dikwijls hooger staande dan de Heilige Schrift zelf, wijl zij vollediger, juister, helderder omschreven en minder aanleiding tot dwaling gaven dan wat de Schrift, wel in beginsel onfeilbaar, maar toch maar gebrekkig uitdrukte.

Vandaar dan ook dat er onder ons dikwijls over gestreden wordt, wijl men over en weer zich voor zijn gevoelen op de „autoriteiten" beroept, wie niet en wie wel als autoriteit moet geacht worden, en wie als te behooren tot de gouden eeuw of tot de decadentie. Men gaat dan wijzen op de meerdere of mindere rechtzinnigheid, op de waarde der verschillende schrijvers, wijl die en die toch gelden als de meest zuivere belichaming der Gereformeerde of wetenschappelijke gedachte.

Doch het is duidelijk, dat men op die wijze strijdt over woorden en gedachten, dat men wel vaste termen en uitdrukkingen krijgt, nieuwe uiteenzettingen en vergelijkingen van oude gedachten met oude argumenten en oude beelden (of ook oude teksten uit de Schrift); dat men wel stelsels naast stelsels krijgt en scholen naast scholen, ... doch de zaak zelf weleens op den achtergrond raakt, wijl teveel werd geredeneerd, gephantaseerd, en geconcludeerd, geheel buiten de werkelijkheid om; dat men teveel heeft gezocht woorden en termen, beelden, theorieën en stelsels, doch dat men dikmaals gemist heeft de *empirische fundeering en de experimenteele loutering der gedachten*, omdat men niet acht gaf op wat van de zaak zelf kon worden ervaren.

Tegenover deze eenzijdig-rationalistische methode moet m. i., ook in de geestelijke wetenschap, gesteld worden niet de empiristische, — want deze is minstens even eenzijdig — doch de *rationeel-* of *ideëel-empirische*; de methode, die het menschelijk denken laat bezig zijn met datgene, wat we als werkelijkheid ervaren, om die werkelijkheid niet alleen te ervaren en te beleven, gelijk het empirisme wil, doch ook te kennen.

En daarom moet voor ons het eerste en middelste en laatste in de wetenschap zijn *de ernstige studie der werkelijkheid;* daartoe kunnen en moeten ons natuurlijk helpen de geschriften van hen, die ons hierin voorgingen, en niet het minst ook de Heilige Schrift.

Doch noch onze kerkvaders of groote reformatoren, noch ook de Schrift, komen methodisch hierbij in de eerste plaats aan de orde, tenzij zij zelf voorwerp van studie zijn.

Dikwijls is de positie en de beteekenis van de geschriften onzer groote voorgangers, en ook van de Schrift zelf, niet duidelijk. Velen meenen niet beter te kunnen doen dan aanstonds voor licht ten opzichte van eenige zaak naar deze schriften te gaan, vooral naar de Heilige Schrift; doch op deze wijze loopen de reformatoren gevaar „onfeilbare pausen" en hun geschriften normeerende Heilige Schriften te worden, en de Heilige Schrift zelf, verrijkt met een concordantie, een Real-Encyclopaedie, die we slechts hebben op te slaan om het gezochte licht te verkrijgen. Doch zij begrijpen dan niet, dat op die wijze in de wetenschap onzelfstandig, tweede-handsch werk verricht wordt; dat zij op die wijze slechts met een foefje achter de waarheid willen komen; dat zij evenmin den eigenlijken zin der menschelijke schriften, als die der Goddelijke goed doorzien, en dat zij altoos nog niet gekomen zijn tot het zelfstandig onderzoek en de zelfstandige bestudeering der werkelijkheid.

God heeft ons niet slechts een redeneer- en denkvermogen gegeven, maar ook een ken-vermogen, en met dat kenvermogen moeten we altoos naar de dingen zelf gaan. Evenmin als we dit doen zouden, wanneer we kennis willen hebben van de aarde, van hout, van electriciteit, van onze kennis, evenmin moeten wij, als wij kennis willen hebben van het levende Schriftgeloof, gaan naar de geschriften der vaderen, zelfs niet naar de Schrift, want wie dit wel doet, verstaat zijn tijd niet, die hem andere vragen stelt danden vad eren, en miskent het karakter der Schrift.

Wat ligt, zoo denken we, méér voor de hand, dan dat we voor kennis ten opzichte van eenige zaak naar Gods Woord zouden gaan? En toch, — al wil hiermee niet gezegd zijn, dat de arbeid der vaderen moet genegeerd worden en de Heilige Schrift niet haast op elk terrein telkens verrassend licht werp — behooren wij niet zoo te doen. Met kennis van wat de vorige geslachten verkregen, en levende bij de Schrift, hebben wij ons te werpen op de werkelijkheid zelf.

Alleen één gebied is hiervan uitgezonderd; hier begeeft niet de werkelijkheid, doch ons kenvermogen ons. Er is een gebied, waar de Schrift ons alleen onfeilbaar licht schenken kan en dit is het gebied, waarin wij geheel verduisterd zijn in het verstand, het gebied van onze verhouding in heel ons bestaan tot God. Waarom dan ook in dit absoluut onmisbaar licht voor dit gebied het eigenlijk karakter der Schrift bestaat, dat miskend wordt door elk, die haar verlaagt tot een eerste en eenige vraagbaak op elk ander gebied, voor weetgierige of ook wetenschappelijke menschen.

Tot zulk een zelfstandige studie der werkelijkheid van ons Schriftgeloof heb ik in het artikel van dien naam een poging gewaagd. Het was mij daarbij te doen om te weten, wat het Schriftgeloof werkelijk is, hoe het werkelijk ontstaat en bestaat. Dr. Greydanus heeft dit geheel voorbijgezien; voorbijgezien, dat ik het niet had over de abstractie „Schriftgeloof", doch over het werkelijk bestaande geloof, gelijk dit, als alles op deze aarde, gebrekkig en betrekkelijk voorkomt. Volgens de methode, die gaat abstraheeren om zuivere, liefst absolute, grootheden te verkrijgen, om zóó te kunnen spreken van het wezen der dingen, en om ze zoo te kunnen substantialiseeren, gaat ook hij spreken van het *wezen* des geloofs.

Volstrekt wil ik niet ontkennen het betrekkelijk recht der abstractie, indien zij n.l. werkelijke zuivere abstractie is, en geen woord-omschrijving, zoodat men evengoed zeggen kan: „geloof is zekerheid", als „zekerheid is geloof", — doch het gevaar is niet denkbeeldig, dat men de abstractie voor de werkelijkheid in de plaats stelt. Niet als ideaal, noch als werkelijk bestaand, doch alleen als resultaat van analyse heeft ze recht van bestaan. Doch indien men deze abstractie inplaats van het werkelijk bestaand geloof stelt, en zegt: geloof is zekerheid, absolute zekerheid, zoo brengt men velen tot de conclusie, dat zij, wijl zij die absolute zekerheid niet bezitten, het geloof niet bezitten, en vele anderen in de valsche gerustheid, dat, al ervaren ze nog zoo bedroevend weinig van een levend geloof, het toch wel met hen in orde is; het wel-wezen, zoo redeneert en sust men dan, is er niet, of nog niet, doch daarom is het wezen er wel.

Het wezen des geloofs in dien abstracten zin heeft niemand gezien, en is aan niemand geopenbaard; het is een abstractie, evenals H O O het wezen van water is, al wordt er ook nergens absoluut zuiver water gevonden; het is als het absolute geloof, even onbereikbaar als de absolute temperatuur. Instee van bij dit, voor de kennis van het werkelijke geloof steriele, begrip van het wezen des geloofs te blijven staan, begaf ik mij tot de ernstige bestudeering ervan. Dat ik me daarbij niet tevreden stelde met wat mannen als Calvijn en Bavinck, op wien ik door Dr. Greydanus in dezen gewezen werd, geschreven hadden, spreekt van zelf, wijl het toch de eenvoudigste zaak ter wereld is, dat ieder in verband met den tijd, waarin hij leeft, en de vragen, die gesteld worden, zich zelf op zijn wijze de quaestie stelt. Calvijn heeft niet voor alle tijden en alle eeuwen volledig het woord gesproken, en de dogmatiek van Prof. Bavinck zou oneindig moeten zijn, indien zij alle zaken, waarover zij handelt, van alle zijden bezag. Doch bij nadere studie en bij navraag zou aan Dr. Greydanus kunnen blijken, dat mijn beschouwing niet in tegenspraak is met die van Calvijn of Bavinck, wanneer hij slechts in het oog houdt, wélke vragen en tegen welke dwalingen zij zich stelden. En ten slotte, wat geeft het ons, dat Calvijn zegt, dat voor hem en alle geloovigen de Heilige Schrift een zon is, . . . áls zij dat niet voor ons is? Waarbij toch nog altoos de mogelijkheid open blijft dat Calvijn, psychologisch gesproken, niet juist waarnam, in elk geval iets anders bedoelde dan wij, die leven in de eeuw der psychologie. Vond ik, dat het Schriftgeloof een subjectieve overtuiging is, die op vele wijzen ontstaan kan, doch vervolgens ook een kennen, zich grondend op geldige kengronden, en ten slotte een reëele levensuiting, ontspruitend uit en bestaand door het leven van den Heiligen Geest, inwonend in den mensch, Dr. Greydanus weet daartegenover niets anders te stellen dan een herhaling van de oude argumenetn en een uitwerking van een beeld, dat niet, als alle beeld, slechts verduidelijken moet, doch waarnaar de zaak zich te schikken heeft.

Waarlijk, indien we niet buiten het leven willen komen te staan, zullen we moeten ophouden met het enkel gebruiken van beelden en oude argumenten; zullen we in 't algemeen moeten

inzien, dat de waarde en de waarheid van het enkel theoretische denken in zijn tegendeel omgekeerd en verduisterd wordt, en slag op slag te loor gaat, omdat men door het gebrek aan contact met het leven, telkens wat over het hoofd ziet, foutief definiëert en concludeert, en dikwijls slechts bewijst wat men *wil* bewijzen. We zullen daarom ook in onze geestelijke wetenschappen, ook in de theologie, van methode hebben te veranderen. We zullen meer het contact met het leven en de werkelijkheid moeten zoeken; meer hebben te volgen de *ideëel-empirische* methode; meer, gelijk gezegd, deze wetenschappen empirisch hebben te fundeeren en experimenteel hebben te louteren. We zullen dit niet kunnen door slechts een empirisch-psychologisch vak aan de theologie toe te voegen in „de psychologie der religie", doch dit hebben te doen, door zoowel bij de dogmatische, als de exegetische, en de ambtelijke, zoowel bij de meer theoretische als de meer practische vakken, de ideëel-empirische methode toe te passen; om op die wijze meer van uit het leven en de werkelijkheid uit te gaan en er meer mee in contact te staan; om zoo van dat leven en die werkelijkheid, door God geschonken, ook bij het licht van vroegere geslachten en vooral bij het licht van Gods woord, steeds meerdere, klaardere en juistere kennis te ontvangen.

DE SILO-PROFETIE

(GEN. 49 : 10)

DOOR

Dr. G. Ch. AALDERS.

De beroemde Silo-profetie, nog tot op den huidigen dag een crux der uitleggers, schijnt dit alreeds zeer vroeg geweest te zijn. Zelfs de oude vertalers zijn er, in weerwil van hunne betrekkelijke eenstemmigheid, blijkbaar mede verlegen geweest. Hunne vrij algemeene opvatting toch van שִׁילֹה als אשר לו=שֶׁלּוֹ (LXX, Aquila, Symmachus, Theodotion, Peschitta, Targumim van Onkelos en van Jonathan, Arabische vertaling van Saadja) kan, niettegenstaande zij den steun heeft van de defectieve schrijfwijze שִׁלֹה in een twintigtal Hebreeuwsche codices en den Samaritaanschen Pentateuch, slechts als eene verlegenheidsvertaling worden beschouwd. Men krijgt dan een verkorten relatieven zin die geheel in de lucht hangt, waarvan het antecedent, nog niet eerder genoemd, moet schuilen in den 3 pers. sing. van het voorafgaande werkwoord, en waaruit slechts een draaglijke beteekenis kan worden tevoorschijn gebracht door een ruim veld te laten aan allerlei gissingen van wat er wel zou kunnen worden gesuppleerd. Zoo lasschen de Grieksche vertalers in *τὰ ἀποκείμενα* of *ἀπόκειται*, en de Targumim מלכותא *(regnum)*. Bizonder curieus is de opvatting van den Targum op den Pentateuch, welke bekend is als pseudo-Jonathan, nagevolgd door R. Kimchi e. a. Deze houdt שִׁילֹה voor een substantief met suff. 3 pers.sing. שִׁיל, waaraan dan in verband met שִׁלְיָה (nageboorte) in Deut. 28 : 57 de zin wordt gegeven van „den jongste zijner zonen". Daar zulk een substantief in 't Hebreeuwsch niet aanwijsbaar is, en de wijze waarop men tot de gewenschte beteekenis wil besluiten weinig overtuigends heeft, is deze poging slechts een getuigenis te meer van de radeloosheid waarin reeds de oude vertalers zich bevonden. Zelfs heeft men

zich blijkbaar reeds in dien tijd niet ontzien om te grijpen naar het middel van de conjectuur om zich uit de engte te bevrijden. Dat bewijst de Vulgata met haar „qui mittendus est", de overzetting van een verondersteld שלח.

De moeilijkheid schuilt ongetwijfeld uitsluitend in het woord שילה. De overige woorden van het vers leveren volstrekt geen bezwaar op, en ook in het logisch verband der zinsdeelen openbaart zich geenerlei hindernis voor de exegese. De eenvoudige, voor de hand liggende vertaling is deze:

De schepter zal van Juda niet wijken
noch de staf van tusschen zijne voeten,
totdat שילה komt,
aan wien de volkeren zullen gehoorzamen.

De persoonlijke opvatting van מחקק bij de LXX, Vulgata, Targumim e. a., ook onze Statenvertaling, is onjuist. Het parallelisme eischt hier de zakelijke interpretatie. Het ולו van den laatsten *στίχος* wijst terug op een voorafgaand persoonlijk subject, en dat subject moet weer hetzelfde wezen als het subject van het werkwoord יבוא in den voorlaatsten *στίχος*. Het natuurlijkste is dan dit subject te zoeken in שילה, en de beslissende vraag is dan de ontraadseling van dit tot dusverre voor alle uitleggers geheimzinnige woord. In den laatsten *στίχος* is יקהת status constructus van יקהה (gehoorzaamheid) met dag. forte dirimens [1]); de zin is dus *cui obedientia populorum est.* Wat aangaat het logisch verband der zinsdeelen, is het duidelijk dat de eerste twee *στίχοι* een toestand van heerlijkheid voor Juda beschrijven, welke zal voortduren tot (עד כי) de gebeurtenis plaats heeft aangeduid in den derden *στίχος*; deze zal dan een nog glorierijker toekomst inleiden, waarvan de vierde *στίχος* ons eene teekening geeft. De opvatting van sommigen, dat עד כי hier zou beteekenen „zoolang als" [2]), is grammatisch niet onmogelijk, maar toch hoogst onwaarschijnlijk. De glorievolle toekomst waarvan de vierde *στίχος* gewaagt maakt den

---

[1]) Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gramm.[28] § 20*h*.

[2]) o. a. F. Tuch, Commentar über die Genesis, Halle, 1838 (2e ed. 1871), in navolging van Hitzig, Die Psalmen, Heidelberg 1835/36, II, 2. De zin van den derden *στίχος* wordt dan: „zoolang als men te Silo komt", d. w. z. in eeuwigheid.

indruk niet als zeer nabij, maar als meer verwijderd te worden gedacht. Terecht zegt WELLHAUSEN hiervan [1]): „Es muss ein idealer Termin gestellt sein". In het woord שִׁילֹה moet dus eene aanduiding liggen van den Messias. Immers op welk ander persoonlijk subject kan toepasselijk zijn de inleiding van eene ideale toekomstglorie door zijne komst? Over het algemeen wordt dan ook tegenwoordig de Messiaansche opvatting van deze plaats, welke reeds bij de oude vertalingen voorzit, en in de Christelijke kerk tot op het tijdperk van het Rationalisme de heerschende is geweest, weder opnieuw gehuldigd.

Nu gaan de voorstanders der Messiaansche verklaring in twee groepen uiteen. De eerste groep is die van hen welke de echtheid van Gen. 49 : 10 erkennen. In deze groep vindt men merkwaardigerwijze mannen als KEIL [2]) in gezelschap van GRESSMANN [3]) en GUNKEL [4]). De tweede groep daarentegen wordt gevormd door hen, die de plaats voor eene latere interpolatie houden. Hiertoe behooren de meeste modernen als WELLHAUSEN [5]), STADE [6]), HOLZINGER [7]), DRIVER [8]), KAUTZSCH [9]). De voornaamste grond voor deze interpolatie-theorie is de in de WELLHAUSENsche school gangbare meening dat de Messiaansche verwachting in Israël niet ouder is dan de na-exilische profeten [10]). Daartegenover stellen GRESSMANN en GUNKEL dat de eschatologische verwachtingen der profeten hunne wortelen diep in het verleden hebben liggen. Voor hen is het

---

1) Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments², Berlin 1889, bldz. 321.

2) Biblischer Commentar über die Bücher Mose's³, 1878.

3) Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, bldz. 263.

4) Genesis³, in den Göttinger Handkommentar van NOWACK, 1910.

5) t. a p.

6) Geschichte des Volkes Israel I, 159 en Biblische Theologie des A. T. bldz. 213/14.

7) Genesis in MARTI's Kurzer Hand-Commentar, 1898.

8) Te Book of Genesis² (Westminster Commentaries,) London, 1904.

9) Das erste Buch Mose oder die Genesis in zijn Die H. Schrift des A. T.³ 1909/10.

10) Zie PAUL VOLZ, Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias, Göttingen 1897.

dus geen bezwaar de echtheid van de Silo-profetie te erkennen; integendeel zij zien in deze plaats een bewijs voor de juistheid hunner theorie. Natuurlijk kan de ontkenning der echtheid van Gen. 49 : 10 niet uitsluitend gebouwd worden op bovengenoemde beschouwing aangaande de Messiaansche verwachtingen in Israël. Daarom voert men als een tweeden grond aan dat vers 10 den samenhang tusschen de verzen 9 en 11 zou storen. Nu hangt dit er ten eerste van af, wat het subject is in vs 11. Is dit hetzelfde als in den derden *στίχος* van vs 10, zooals behalve door GRESSMANN [1]) en GUNKEL ook wordt aangenomen door SELLIN [2]) en PROCKSCH [3]), dan is er zeker geen sprake van dat het verband tusschen vs 9 en vs 11 wordt gestoord. Maar ook al zou het subject in vs 11 hetzelfde zijn als in vs 9 (d. i. Juda), dan is, gelijk SKINNER [4]) zeer voorzichtig opmerkt, het verband tusschen de verzen 9 en 11 nog niet zoo duidelijk dat daardoor de uitwerping van vs 10 zou gerechtvaardigd worden. PROCKSCH zegt van deze interpolatietheorie „das ist keine Exegese mehr”, en hij heeft gelijk.

Bij de niet-Messiaansche opvattingen van den tekst, welke thans wel als geheel verouderd kunnen gelden, behoeven wij ons niet op te houden. De meest bekende van dit genre is die welke in שִׁילֹה den naam ziet van de bekende stad in Efraïm, en waarvoor het laatst nog het pleit is gevoerd door DELITZSCH [5]), DILLMANN [6]) en STRACK [7]). Hoewel ten gunste van deze opvatting kan worden aangevoerd dat שִׁילֹה overigens in het O. T. steeds den naam van deze stad aanduidt en de uitdrukking בוא שִׁילֹה voor „komen te Silo” niet ongebruikelijk is, stuit ze af op het dubbele feit dat het komen van Juda te Silo in den context niet op zijn plaats is, en dat er van eenig bizonder

---

1) a. w. bldz. 287 v.

2) Die Schiloh Weissagung, Leipzig 1908, bldz. 7/8.

3) Die Genesis, in SELLIN's Kommentar zum A. T., 1913.

4) Genesis, in The international critical Commentary, 1910.

5) Neuer Commentar über die Genesis, Leipzig, 1887.

6) Die Genesis⁶, in het Kurzgefasstes Exegetisches Handbuch, 1892.

7) Die Genesis, in STRACK-ZÖCKLER's Kurzgefasster Kommentar, 1894.

contact tusschen Juda en Silo in de historie niets blijkt [1]). Slechts ter wille van de curiositeit worde hier nog melding gemaakt van eenige der nieuwste niet-Messiaansche verklaringen. De bekende Assyrioloog ZIMMERN [2]) heeft het licht zijner wetenschap ook op deze plaats willen laten vallen. Hij stelt שילה gelijk met שאלה en vertaalt: „Nicht wird, bis er eingeht in die Scheol (d. h. zeitlebens), das Scepter von Juda weichen". Dit brengt hij dan weer in verband met de astronomie, waaruit hij de zegenspreuken van den stervenden Jakob meent te kunnen verklaren (Juda bv. is het sterrenbeeld de leeuw, met het oog op vs 9). שילה zou namelijk een neven-naam van den Scheol kunnen zijn, en wel in den zeer specialen zin van de plaats, waar de sterren zich bevinden nadat zij in het Westen zijn ondergegaan. Een niet minder merkwaardige verklaring is voorgeslagen door EHRLICH [3]), SCHRÖDER [4]) en BENNETT [5]). Zij willen שילה lezen als שלה, naam van den jongsten zoon van Juda. „Totdat Sela komt" zou dan een spreekwoordelijke uitdrukking wezen, ontleend aan Juda's toezegging aan Thamar (Gen. 38 : 11), en zooveel beteekenen als „nooit" (in den geest van het bekende „ad Kalendas Graecas"). Aldus EHRLICH. Van minder geest getuigt de verklaring van SCHRÖDER. „Totdat Sela komt" zou beteekenen „totdat Juda sterft en Sela in zijne plaats treedt." Deze woorden zouden dan een interpolatie wezen, ten doel hebbende Juda's scheptervoering te beperken tot zijn eigen levensduur. Eenigszins meer recht op onze aandacht heeft de meening van SKINNER, dat wij hier zouden te doen hebben met een vaticinium ex eventu van de Davidische dynastie. Hij gaat uit van den ouderdom der eschatologische verwachtingen in Israël, zooals deze door GRESSMANN en GUNKEL wordt geleerd, doch meent dat de dichter der Jakobsspreu-

---

[1]) Opgemerkt zij, dat DELITZSCH en STRACK aan Gen. 49 : 10 toch eene Messiaansche strekking toekennen, al bestrijden zij dat hier de Messias als persoon wordt aangeduid.

[2]) Zeitschrift für Assyriologie, 1892, bldz. 161—172.

[3]) Randglossen zur Hebräischen Bibel, 1er Band: Genesis und Exodus, Leipzig 1908, bldz. 246.

[4]) Zeitschrift für die alttestl. Wissenschaft 1909, bldz. 186—197.

[5]) Genesis (Century Bible).

ken deze ideale verwachtingen zou hebben toegepast op David en zijn huis. Het bezwaar dat SKINNER tegen de zuiver-Messiaansche opvatting aanvoert is het volgende: „It is difficult, however, to believe that the climax of a blessing on Judah is the expectation of a world-ruler who takes the sceptre out of Judah's hands." Begrijp ik dit bezwaar wel, dan schijnt SKINNER te meenen, dat de Messias hier wordt voorgesteld als niet uit Juda. Het komt mij evenwel voor, dat juist het feit dat de toekomstglorie van den vierden στίχος zich aansluit bij de heerlijkheid van Juda in de eerste twee στίχοι vanzelf insluit dat de Messias als geboortig uit Juda wordt gedacht. Overigens pleit tegen SKINNER's opvatting dat de toekomstschildering der laatste beide στίχοι beslist een idealen indruk maakt en geenerlei toespeling bevat op een zoo concreet iets als David en zijne dynastie.

Doch keeren wij terug tot de Messiaansche verklaring van onzen tekst. Zooals ik reeds opmerkte schuilt het bezwaar in het woord שִׁילֹה. Wordt hiermede de Messias aangeduid dan ligt het wel 't eerst voor de hand dit woord als nomen proprium op te vatten, een symbolische eigennaam evenals Immanuël, צמח de Spruite enz. Hiertegen wordt evenwel bezwaar gemaakt omdat een draaglijke afleiding en beteekenis voor dezen naam niet te vinden is. Er zijn daartoe reeds heel wat pogingen gedaan, maar de eene heeft ons niet verder gebracht dan de andere. Daar komt bij dat deze zoo voor de hand liggende opvatting toch eenstemmig door de oude vertalingen is verworpen. Het verdient alle aandacht dat het oudste spoor van de nomen proprium-opvatting niet verder teruggaat dan tot den Talmudischen tijd. Wij vinden een passage in den Talmud [1]), waar gehandeld wordt over den naam van den Messias. De verschillende rabbijnsche scholen hadden daarover verschillende meeningen, welke daar worden medegedeeld. En daaronder is dan ook de meening der school van R. SCHELA (uit Nehardea ± 200), gegrond op Gen. 49 : 10, dat zijn naam is *Silo*. Nog zeer lang bleef evenwel de meening der oude vertalingen over-

---

[1]) Sanhedrin 98b. Cf. ADOLF POSNANSKI, Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre I, Leipzig 1904, bldz. 36.

heerschend; eerst sedert de zestiende eeuw heeft de nomen proprium-opvatting burgerrecht verkregen.

Met het oog op de bezwaren welke aan de nomen proprium-opvatting verbonden zijn hebben sommige nieuwere uitleggers het beter geoordeeld terug te keeren tot de beschouwing der oude vertalingen. Zoo o. a. Driver, Kittel [1]) en Kautzsch. Daarbij wordt dan gedacht aan den [Messias] *cuius est* [scil. sceptrum]. Tot steun voor dit gevoelen kan worden aangehaald Ezech. 21 : 32 (Stat. vert. vs 27) עַד־בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט. Doch in deze plaats is het subject van den relatiefzin uitgedrukt, הַמִּשְׁפָּט, dat in Gen. 49 : 10 ontbreekt. Wellhausen [2]) heeft indertijd dit bezwaar uit den weg pogen te ruimen door eene conjectuur; hij schrapte וְלוֹ in den laatsten στίχος en gaf aan שֶׁלּוֹ als subject יִקְּהַת עַמִּים „bis dass der komme, dem der Gehorsam der Völker gebühre". Later heeft hij zelf evenwel bekend dat hem deze conjectuur weinig vertrouwen meer inboezemde [3]). Zoo blijft dan deze opvatting wat ik haar in den beginne noemde een verlegenheidsvertaling. Het feit dat mannen als de zoo even genoemde haar meenen te kunnen steunen verandert daaraan niets [4]).

Dat men in onzen conjectuur-lievenden tijd ook het voorbeeld der Vulgata volgend gepoogd heeft door eene geringe tekstwijziging het bezwaar te verhelpen, zal geenszins verwondering baren. Onder de verschillende conjecturen die ten beste gegeven zijn blijft tot dusverre nog de mooiste die welke afkomstig is van Giesebrecht [5]), en ook steun gevonden heeft bij Ball [6]), Gressmann en Procksch: מֹשְׁלוֹ „zijn (nl. Juda's) heer-

---

[1]) Geschichte des Volkes Israel², II, 277, Biblia Hebraica, t. p.

[2]) Geschichte Israels, Berlin 1878, bldz. 375 (in de latere edities onder den titel Prolegomena zur Geschichte Israels niet meer opgenomen).

[3]) Die Composition des Hexateuchs², bldz. 321.

[4]) Tegen de lezing שֶׁלּוֹ wordt ook wel ingebracht, dat de afgekorte nota relativi שֶׁ in oudere litteratuur ongebruikelijk is. Het voorkomen daarvan in het algemeen als zeer oud erkende Deboralied (Richt. 5 : 7) bewijst evenwel dat dit argument niet opgaat.

[5]) Beiträge zur Jesaiakritik, Göttingen 1890, bldz. 29.

[6]) The Book of Genesis in Hebrew (in Paul Haupt's Sacred Books of the Old Testament), 1896.

scher"; deze geeft juist het subject dat in het verband verlangd wordt. Intusschen kan ook de mooiste conjectuur ons niet helpen, daar elk bewijs ontbreekt dat de tekst bedorven zou zijn. Dat het woord שילה ons moeilijkheden veroorzaakt kan toch zeker niet als zulk een bewijs worden aangemerkt. En het pogen om aan deze moeilijkheden door eene conjectuur te ontkomen kan niet anders worden beschouwd dan als een gewelddadige uitvlucht om onze onwetendheid te bedekken, welke wetenschappelijk volstrekt ongeoorloofd is.

Zoo moet dus de opvatting van שילה als nomen proprium gehandhaafd blijven. Er zijn dan ook mijns inziens goede gronden om deze toch al reeds voor de hand liggende opvatting te rechtvaardigen. Het bestaan van het woord שילה als eigennaam eener stad en de analogie met de vorming van andere eigennamen als שלמה e. a. geeft daaraan een krachtigen steun. En het bezwaar dat er tegen wordt ingebracht, dat wij door etymologische afleiding het woord tot dusverre als symbolischen Messias-naam nog niet verklaren kunnen, is toch werkelijk niet overwegend. Dat wij שילה nog niet als eigennaam kunnen verklaren is immers geen bewijs dat het niet een nomen proprium is.

Het zou weinig nut hebben hier in den breede stil te staan bij de verschillende pogingen welke tot dusverre ter verklaring zijn beproefd, aangezien nog geen daarvan als geslaagd is te beschouwen. Het meest voor zich had daarbij nog steeds de hypothese die den naam in verband bracht met den wortel שלה, waarvoor de woordenboeken als beteekenis opgeven: „onbezorgd, in gelukkige rust leven." Dit zou voor den naam van den Messias zeer wel passen. Men denke slechts aan de profetische schilderingen der Messiaansche toekomst, waarin een onbezorgd, in gelukkige rust leven een in het oog springende trek is: „maar zij zullen zitten, een ieder onder zijnen wijnstok en onder zijnen vijgeboom, en er zal niemand zijn die ze verschrikke" (Mich. 4 : 4). Voor enkele jaren is evenwel eene verklaring voorgeslagen die, indien ze bij nader onderzoek bleek op goeden grond te steunen, werkelijk als eene bevredigende oplossing der moeilijkheden zou te begroeten zijn. HALEVY [1])

---

[1]) Journal Asiatique X[ieme] Série, Tome XV, bldz. 384.

heeft namelijk in het jaar 1910 het vermoeden geopperd, dat שילה niets anders zou zijn dan het Assyrische woord *sîlu* „koning, heerscher." Nu wil hij dit laten slaan op David, maar is de titel „zijn koning" niet evenzeer gepast voor den Messias? Deze gissing geeft dus hetzelfde als de conjectuur משלו, maar zonder haar bezwaar. Hier hebben we juist het subject dat verlangd wordt; men gevoelt, in verband met den „schepter en staf" van Juda, en de „gehoorzaamheid der volkeren" aan den Messias, dat het schier noodzakelijk is dat de naam van den Messias zijne heerschersmacht moet uitdrukken. Heeft HALEVY gelijk, en kan de naam Silo met het Assyrische *sîlu* in verband staan, (hetgeen ik niet kan beoordeelen), dan zou eene zeer gelukkige oplossing voor de moeilijkheid gevonden zijn. Het verwondert mij daarom wel dat de opmerking van HALEVY zoo weinig de aandacht heeft getrokken. Noch de nieuwste Genesis-commentaar van PROCKSCH, noch het artikel „Schilo" van GUNKEL in het Ve deel van „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" maken er melding van. Wellicht komt dit door de plaats van deze opmerking als een kort annex bij het proces-verbaal eener zitting van de Société Asiatique. Welnu, dan wil ik hier gaarne de aandacht der deskundigen nog eens op deze ietwat verscholen opmerking vestigen.

In verband met het Messiaansch karakter van de tweede vershelft, rijst nu de vraag, in welken zin de beide eerste στίχοι zijn te verstaan:

De schepter zal van Juda niet wijken
noch de staf van tusschen zijne voeten.

Bij de gangbare Messiaansche verklaring van den tekst in de Christelijke kerk is het steeds, reeds van den beginne [1]), gewoonte geweest deze στίχοι van de politieke zelfstandigheid der Joden te verstaan, en de vervulling dezer profetie te zien in het eindigen van het Joodsche koningschap met Christus' komst. In een Adventsspel van HANS SACHS († 1576) is het hierdoor dat een Joodsche rabbi ten slotte door een Christen-doctor

---

[1]) JUSTINUS MARTYR, Apolog. I, 32, Dialog. cum Tryphone Judaeo cap. 52, ORIGENES, De principiis IV, 3, enz. cf. POSNANSKI, Schiloh, bldz. 48 v.v.

overwonnen wordt [1]). Men kan zich evenwel niet ontveinzen dat deze opvatting door hoogst ernstige bezwaren wordt gedrukt, waarop reeds voorheen de vijanden van het Christendom niet hebben nagelaten te wijzen [2]). In de eerste plaats was toch de politieke schepter van Juda reeds geweken, toen HERODES DE GROOTE (37—4 v. Chr) aan de regeering kwam. HERODES was zelf een vreemdeling, een Idumeeër, en had buitendien zijne koningskroon ontvangen uit de hand van Rome's keizer. Dat heeft men ook reeds vroeg gevoeld en daarom gepoogd dit feit juist te gebruiken als een bewijs voor de vervulling der profetie: de schepter was van Juda niet geweken tot op de regeering van HERODES, en toen met hem Juda onder een vreemden schepter kwam is de Messias geboren geworden [3]). Op deze manier wordt echter verwaarloosd, dat Juda dan toch alreeds een dertigtal jaren zijn schepter kwijt was eer de Messias verscheen. Daartegenover is dan ook wel weder gesteld, dat Juda's zelfstandig volksbestaan toch ook onder HERODES nog heeft voortgeduurd, en is als de eindtermijn van de heerschappij van Juda aangenomen de omzetting van Judaea in eene Romeinsche provincie in het jaar 6 na Chr., of ook de verwoesting van Jeruzalem door TITUS in 70, of zelfs de onderdrukking van den opstand van BAR KOCHBA onder HADRIANUS in 135. Veel ernstiger is echter het feit, dat geheel de politieke historie van het Joodsche volk sedert de verwoesting van Jeruzalem door NEBUKADNEZAR (587) met de vervulling van de profetie van Gen. 49 : 10*a* opgevat in politieken zin in strijd is. In de Babylonische ballingschap was de schepter van Juda toch zeker geweken, en wat er na den terugkeer der Joden van hersteld werd was niet meer dan de schaduw van een schepter. Juda stond van toen af onder Perzische, na de overwinning van ALEXANDER onder Grieksche, en vervolgens beurtelings onder Egyptische of Syrische suzereiniteit. Een tijdelijk herstel van

---

[1]) Zie DELITZSCH, bldz. 518.

[2]) B.v. JULIANUS APOSTATA (bij CYRILLUS, Contra Julianum, Lib. VIII), cf. POSNANSKI, Schiloh, bldz. 93, en R. KIMCHI, cf. POSNANSKI bldz. 139/40.

[3]) Zoo reeds EUSEBIUS, Chron. II. ol. 186, Kerkgesch. I, 6, 2/3, cf. POSNANSKI, bldz. 75 v.v. Sedert was dit de algemeene opvatting.

den schepter bracht de heerschappij der Hasmoneeën (167—63 v. Chr.), waarvan echter slechts met veel dichterlijke vrijheid kan gezegd dat het een schepter van Juda was; de Hasmoneeën waren toch van Levietischen oorsprong. Eindelijk in 63, met de inname van Jeruzalem door POMPEJUS, kwamen de Joden weder onder de suzereiniteit van het oppermachtige Romeinsche imperium. In het gezicht van deze feiten mag het wel een zeer sterk euphemisme heeten wanneer KEIL spreekt van een „zeitweiligen Verlust der Herrschaft", die aan de vervulling der voorzegging van Juda's politieken schepter niets te kort zou doen. Een dergelijke bewering gelijkt meer op een uitvlucht dan op een ernstige poging om gerezen bezwaren te ondervangen [1]).

Is het echter noodzakelijk en juist, den schepter van Juda in politieken zin te verstaan? Mij dunkt dat men zich de onoverkomelijke moeilijkheden die aan deze opvatting kleven met het oog op de kwestie der vervulling zeer goed kan besparen door bij den schepter van Juda eenvoudig te denken aan den autoritatieven en geestelijken voorrang dien deze stam hebben zou boven de andere stammen. Wel wordt ten voordeele van de politieke opvatting aangevoerd dat שׁבט en מחקק de attributen zijn van de koninklijke heerschappij; doch dit is niet juist. [2]) De schepter is wel teeken van de koninklijke waardigheid, maar kan ook aan anderen worden toegekend, aan hoofdlieden, enz., zooals blijkt uit Richt. 5 : 14 („staf des schrijvers"). En de מחקק (eig. Part. Po. van חקק = ingraven, schrijven, voorschrijven, verordenen) is de lange staf dien de edelen des volks, de stamhoofden voeren, gelijk nog heden ten dage bij de sheikhs der Bedoeïnen het geval is. In verband met deze beteekenis van מחקק ligt het dus veeleer voor de hand te denken aan

---

[1]) Volgens sommigen zou daarom reeds vroeg door zoutelooze interpolaties zijn gepoogd de profetie in overeenstemming te brengen met de historische werkelijkheid. Dat zou volgens SCHRÖDER het doel zijn van de invoeging van den derden στίχος (Zeitschr. f. d. atl. Wissensch. 1909, bldz. 196), of volgens MARTI van het geheele vers, waarbij dan met מֹשְׁלוֹ, Juda's heerscher, Nebukadnezar zou bedoeld zijn (ibid. bldz. 198).

[2]) DILLMANN, SKINNER.

Juda's stam-prioriteit. Dit stemt dan ook voortreffelijk overeen met het verband. Het is toch duidelijk dat het in de eerste vier Jakobsspreuken gaat om de vraag wie onder de zonen van Jakob (resp. de stammen Israëls) de eerste plaats zal bekleeden. Ruben, Simeon en Levi worden achtereenvolgens achteruitgezet om de ongerechtigheden die zij zich hebben laten ten laste komen. Maar dan wordt eindelijk in vs. 8 met het nadrukkelijk vooropgestelde אתה Juda begroet als degene op wien die door zijne oudere broeders verbeurde prioriteit overgaat: „u zullen uwe broeders prijzen . . . voor u zullen zich uws vaders zonen nederbuigen." In vs. 10 wordt nu met schepter en staf op diezelfde prioriteit gedoeld en uitgesproken dat Juda dezen voorrang boven de andere stammen zal behouden tot de komst van den Messias toe.

Daar is dan echter nog meer. In de komst van den Messias ligt de kiem van een nog veel grooter toekomstglorie, die niet is aan te merken als een tegenstelling van de in de beide eerste *στίχοι* aan Juda toegekende prioriteit, maar als de hoogste ontplooiïng daarvan. Men moet עד כי namelijk niet in dezen zin verstaan: „totdat, en daarna niet meer", maar „totdat ze nog grooter uitbreiding krijgt". De „schepter van Juda" beantwoordt dus aan de „gehoorzaamheid der volken". De schepter van Juda komt tot zijn hoogste ontplooiïng in die gehoorzaamheid der volken. Ook om deze reden kan er geen sprake van zijn dat de schepter in politieken zin moet worden verstaan. Er is sprake van een autoritatieven en geestelijken voorrang van Juda boven de andere stammen, welke opklimt tot een prioriteit over alle volkeren.

Hieruit nu is weder tweeërlei gevolgtrekking te maken. Ten eerste dat Gen. 49 : 10 er van uitgaat dat de Messias uit den stam van Juda zou voortkomen. [1]) Immers indien de glorietijd van den Messias is te beschouwen als de voortzetting en volmaking van den schepter van Juda, dan moet de Messias als uit Juda geboortig zijn gedacht. We hebben hier wel geen rechtstreeksche voorzegging van de geboorte van den Messias uit Juda's stam, maar indirect ligt deze in de Silo-profetie toch

---

[1]) Zie boven bldz. 346.

opgesloten. Volgens SELLIN[1]) en PROCKSCH wordt dit nog duidelijker aangewezen door het suff. 3 pers. sing. dat zij in het woord שִׁילֹה, door conjectuur geëmendeerd tot מֹשְׁלוֹ, meenen te kunnen vinden. Dit suffix slaat dan toch op Juda. Dezelfde redeneering geldt indien de opvatting van HALEVY juist is: Silo = zijn (Juda's) koning. De tweede gevolgtrekking die wij maken kunnen is deze, dat de prioriteit van Juda boven de andere stammen niet buiten verband zal staan met de komende heerschappij van den Messias, m. a. w. dat de prioriteit van Juda ook ten deele rust op het feit dat uit dezen stam de Messias zou voortkomen. Juda is de stam in welken de lijn der Goddelijke belofte wordt voortgezet. De schepter van Juda uitloopende op de heerschappij van den Messias over alle volkeren doet ons denken aan de toezegging, Abraham geschonken Gen. 12 : 3: „en in u zullen alle geslachten des aardrijks gezegend worden." Daar gaat het in de Jakobsspreuken om in wien der twaalven deze lijn der belofte zich zal voorterven. Zeer juist zegt PROCKSCH: „Sem, Abraham, Jakob, Juda verengern den Kreis des Höchstgesegneten allmählich". Waarom het gaat bij den schepter van Juda dat is dus in den diepsten grond de Theocratische voorrang, de prioriteit voor de komst en de openbaring van het Godsrijk.

Wanneer we nu deze opvatting van de beide eerste *στίχοι* als profetie van Juda's blijvenden voorrang boven de andere stammen, in het bizonder met het oog op de komst van het Godsrijk, toetsen aan de vervulling in de historie, dan zien we hoe zuiver ze op de feiten klopt. Voor Juda's stam-prioriteit vóór de dynastie van David kan gewezen worden op Num. 1 : 27 en 26 : 22, waaruit blijkt dat Juda in getal de sterkste aller afzonderlijke stammen was; op Num. 2 : 3 en 10 : 14, welke plaatsen ons leeren dat de banier van Juda gedurende de woestijnreis vooroptoog; en op Num. 7 : 12, waar we zien dat het ook bij het wijdingsoffer des tabernakels weder de overste van Juda is die vooropgaat. Voorts kan er aan herinnerd worden dat na de inbezitneming van Kanaän aan Juda het eerst zijn erfdeel wordt toegelegd (Joz. 15 : 1) en dat nog in de Richteren-periode

---

[1]) Die Schiloh Weissagung bldz. 20.

de stam van Juda steeds in den strijd de eereplaats heeft (Richt. 1 : 1, 2; 20 : 18). Welk een bizondere beteekenis de stam van Juda verkreeg in Israël en voor het Godsrijk door de dynastie van David behoeft niet in het licht te worden gesteld. Het was ook Juda dat het langst den zuiveren dienst van Israëls God bewaarde; het was wederom Juda dat na den ondergang van het tienstammenrijk nog bleef voortbestaan, en dat straks wel ging in den smeltkroes der Babylonische ballingschap, maar om, gelouterd daaruit weergekeerd, als eenige drager van Israëls traditie en historie en van Gods openbaring zijn prioriteit boven de overige stammen te blijven handhaven totdat in Jezus Christus, den beloofden Messias, de schaduwachtige Theocratie in de genade en de waarheid des Evangelies van het Koninkrijk Gods voor alle volkeren is overgegaan.

In aansluiting aan deze beschouwing over Gen. 49 : 10 is het wellicht goed nog een enkel woord te zeggen over de verzen 11 en 12. Meestal neemt men aan dat in deze verzen eene voortgaande schildering wordt gegeven van Juda's luister. Dit komt mij evenwel niet juist voor. Trouwens reeds in de oude Christelijke kerk was het gewoonte deze verzen toe te passen op den Messias.[1]) Dit geeft dan ook den meest natuurlijken gedachtengang. Wanneer na de verkondiging van den Messias, in wien Juda's glorie nog volkomener zal uitblinken nu weder naar de heerlijkheid van Juda vóór de komst van den Messias werd teruggekeerd zou dit een decrescendo zijn dat zich kwalijk liet begrijpen. Men verwacht in vs. 11 en 12 na vs. 10*b* eene verdere schildering van de heerlijkheid der Messiaansche toekomst. Dit wordt dan ook door de nieuwste uitleggers die deze plaats voor Messiaansch en niet geïnterpoleerd houden (Gunkel, Gressmann,[2]) Sellin[3]), Procksch) gereedelijk toegestemd. Gunkel beroept er zich terecht op dat vs. 11 in het

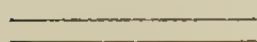
---

[1]) Clemens Alexandrinus, Paedagog. I, 5, 6, Irenaeus, Contra Haer. IV, 10, Tertullianus Contra Marc. IV, 40, cf. Posnanski, Schiloh, bldz. 51, 52. Cyrillus van Jeruzalem, cf. Posnanski, bldz. 60.

[2]) Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie bldz. 287 v.

[3]) Die Schiloh Weissagung bldz. 8 v.v.

articipium den zin voortzet en zich dus ten nauwste bij het ubject van vs. 10*b* aansluit. Wat in vs. 11 en 12 gezegd wordt ast ook uitnemend bij de voorzeggingen der profeten aanaande den Messiaanschen tijd. Men denke b.v. aan plaatsen s Zach. 9 : 9 (het ezelsveulen), Am. 9 : 13, 14 (de overvloed en wijn), Jes. 68 : 1-3 (het wasschen van het kleed in den wijn), s. 7 : 15 (boter coll. melk) e. a. Wij hebben hier de hoog-poësche en in prachtige natuurbeelden het ideale en geestelijke eergevende schildering van den glorievollen tijd, die met de omst van Silo, den Vorst van Juda, aanbreken zal.



HET BEGRIP ἀπολυτρωσις IN HET NIEUWE TESTAMENT

DOOR

Ds. W. J. GOEDBLOED te *Maarsen*.

Wanneer wij spreken over een begrip in de openbaring hebben wij op tweëerlei te letten. In de 1ste plaats dat de openbaring gegeven is opdat zij door de kerk van alle eeuwen geassimileerd en gereproduceerd zou worden. In de 2de plaats dat zij een openbaring is in woord en feit en bedoelt aan het menschelijke geslacht te geven de kennis en de leer der godzaligheid. Uit het eerste vloeit voort, dat zij niet behandeld mag worden als een confessie of catechismus, maar uit het tweede dat er naast de Dogmatiek ook nog plaats is voor de studie van de begrippen der openbaring, ook wel Historia Revelationis genoemd.

Zoo is het ook met het begrip ἀπολύτρωσις. Wij kunnen bij de gegevens, die de H. S. voor dit begrip geeft, een zekeren gang, een ontwikkeling ontdekken, die bij constructie van het begrip niet verwaarloosd mogen worden.

Het volgende is een poging om dien gang aan te duiden.

Onder de gegevens der H. S. verstaan wij dan die plaatsen in het N. T. waarin het woord ἀπολύτρωσις voorkomt. Volgens de concordans van Bruder zijn het er een tiental n.l. Luc. 21 : 28, Rom. 3 : 24, Rom. 8 : 23, 1 Cor. 1 ; 30, Ef. 1 : 7, Ef. 1 : 14, Ef. 4 : 30, Col. 1 : 14, Hebr. 9 : 15, Hebr. 11 : 35.

Het woord ἀπολύτρωσις hangt samen met het woord λύτρον losprijs, λυτροῦν verlossen, λύτρωσις verlossing en λυτρώτης verlosser. Het is afgeleid van het werkwoord ἀπολυτρόω voor losgeld vrij laten en komt in die beteekenis in het klassieke Grieksch voor. Het duidt aan de handeling, die door het werkwoord, waarvan het is afgeleid, wordt aangegeven. In onderscheiding

van λύτρωσις wijst ἀπολύτρωσις met nadruk op het volkomene der verlossing.

Wanneer wij nu tot de plaatsen komen, waarin het woord ἀπολύτρωσις gebruikt wordt, dan zien wij dat de Heiland het gebruikt heeft in zijn Eschatologische redevoering, die ons in Lucas 21 beschreven staat. In het 28ste vers lezen wij: Ἀρχομένων δέ τούτων γίνεσθαι, ἀνακύψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν διότι ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν. Hieruit blijkt dat het begrip een eschatologisch element heeft. Waar de Heiland op andere plaatsen (Matth. 20 : 28, Marc. 10 : 45) zegt, dat de Zoon des menschen gekomen is om zijne ziele te geven tot een λυτρον voor velen, daar zegt hij op deze plaats dat de ἀπολυτρωσις der discipelen pas nadert, wanneer al die teekenen zullen geschieden.

Wij hebben in deze plaats dus tweëerlei element van het begrip. In de 1ste plaats, dat wat wij willen noemen het *juridische*, hetgeen de etymologie van het woord aanwijst in verband met wat de Heiland omtrent het doel van Zijn komst op andere plaatsen leert, en in de tweede plaats het *eschatologische* element, wat uit het verband en den samenhang van Lucas 21 blijkt.

Dit tweëerlei element ontmoeten wij weer bij de plaatsen in de brieven van Paulus. Het is alleen bij Paulus, dat dit woord weer gebruikt wordt. De andere gewijde schrijvers bezigen het niet, al ontbreekt bij hen de zaak niet, die er door wordt aangeduid.

Het eerst ontmoeten wij het (naar tijdsorde van het ontstaan der brieven) in deu 1sten brief aan de gemeente van Corinthe 1 Cor. 1 : 30, waar hij zegt Ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστὲ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ, ὅς ἐγενήθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ Θεου δικαιοσύνη, τε καὶ ἁγίασμος καὶ ἀπολύτρωσις. Hierin zegt de Apostel dat Christus zelf onze απολυτρωσις is. Het is dus een zaak, die in Christus voltooid is, maar uit de volgorde, waarin die weldaad met de overige weldaden geplaatst wordt, blijkt dat het de laatste in de rij is. Paulus onderscheidt hier de απολυτρωσις van de δικαιοσυνη en plaats ze na de ἁγιασμος. Wij zeggen zeer zeker niet te veel, wanneer wij meenen dat hier het eschatologisch element het meest op den voorgrond staat.

Vervolgens hebben wij twee plaatsen in den brief aan de Romeinen n.l. *Rom. 3 : 24* en *Rom. 8 : 23*. *Rom. 3 : 24* δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς απολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. *Rom. 8 : 23* οὐ μόνον δὲ, αλλὰ καὶ αὐτοι τὴν απαρχὴν τοῦ Πνεύματος ἔχοντες, καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἐν ἑαυτοις στενάζομεν, υἱοθεσίαν απεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολυτρωσιν του σώματος ἡμῶν. In Rom. 3 neemt de Apostel het in juridischen zin, in Rom. 8 in eschatologischen zin. In Rom. 3 is het iets wat in Christus aanwezig is en de bemiddelende oorzaak is van onze rechtvaardigmaking, in Rom. 8 is het iets wat nog in de toekomst ligt en door de geloovigen verwacht wordt. Toch ontbreekt de juridische tint niet in Rom. 8, want de απολυτρωσις wordt genoemd als verklaring van de υἱοθεσία, dat uit den aard der zaak een juridisch begrip is, terwijl de bijvoeging του σώματος bij απολυτρωσις een verklarende genitivus is, die het eschatologisch element, in het απεκδεχομενοι uitgesproken, meer nadrukkelijk op den voorgrond doet treden. Evenmin ontbreekt het eschatologische element in Rom. 3, wat wij eerst later in het licht kunnen stellen.

Alsnu komen de plaatsen in den Efezer en Colosserbrief aan de orde. Wij kunnen deze brieven als uit eenzelfden tijd afkomstig en met bijna gelijke strekking geschreven, gevoegelijk samen nemen. In deze brieven komt het woord απολυτρωσις op de volgende plaats voor n.l. *Ef. 1 : 7*, *Ef. 1 : 14*, *Ef. 4 : 30*, *Coloss. 1 : 14*. *Ef. 1 : 7* ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν απολυτρωσιν διὰ του αἵματος αὐτοῦ, την ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸν πλουτον της χάριτος αὐτου. *Ef. 1 : 14* ὅς ἐστιν αρραβὼν της κληρονομίας ἡμῶν, εἰς απολυτρωσιν τῆς περιποιήσεως εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτου. *Ef. 4 : 30* καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ Πνευμα τὸ Ἅγιον του Θεου, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν απολυτρωσεως. *Col. 1 : 14* ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν απολυτρωσιν διὰ του αἵματος αὐτου, την ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν. Ook in deze plaatsen weer het juridische en het eschatologische. Ef. 1 : 7 en Col. 1 : 14 zijn duidelijk juridisch Ef. 4 : 30 duidelijk eschatologisch, Ef. 1 : 14 moet gerangschikt naarmate men de uitdrukking της περιποιήσεως verklaart. Verklaart men deze woorden, zooals de statenvertalers doen, als „verkregen", dan is deze plaats juridisch. Het wil dan zeggen, dat de verzegeling geschiedt, opdat de in Chris-

tus verkregene *απολυτρωσις* subj. toegeëigend wordt. Verklaart men ze zooals b.v. Calvijn doet als „van het erfdeel” dan is deze plaats eschatologisch. Deze laatste verklaring dunkt ons de meest juiste, hoewel de eerste ook een goeden zin oplevert, al is de vertaling moeilijker.

Ten slotte hebben wij nog twee plaatsen uit den brief aan de Hebreën n.l. *Hebr. 9 : 15* en *Hebr. 11 : 35*. *Hebr. 9 : 15* *και διὰ τοῦτο διαθηκης καινης μεσίτης ἐστίν, ὅπως, θανάτου, γενομένου εἰς απολυτρωσιν των ἐπι τῇ πρωτη διαθηκη παραβάσεων, την ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι της αἰωνίου κληρονομίας*. *Hebr. 11 : 35* *ἔλαβον γυναικες ἐξ αναστασεως τοὺς νεκροὺς αὐτων; ἄλλοι δὲ ἐτυμπανίσθησαν, οὐ προςδεξάμενοι την απολύτρωσιν. ἵνα κρείττονος αναστάσεως τύχωσιν.* Over het al of niet Paulinische van den Hebreërbrief willen wij nu niet spreken; naar onze opinie is hij Paulinisch, maar ook al ware dit niet het geval, hij is toch Nieuw-Testamentisch en geschreven na de boven besproken brieven. Wanneer wij nu deze twee plaatsen uit den Hebreërbrief bezien, komt ook hier het tweërlei element te voorschijn. Van de eerste plaats zal dit niet breeder behoeven uiteengezet, omtrent de tweede plaats daarentegen wel. Immers men heeft *απολυτρωσις* verklaard als verlossing in algemeenen zin, zonder eenig verband met het N. T. begrip, maar naar onze meening wordt dan het verband met het *κρείττονος αναστασεως* uit het oog verloren. De beteekenis is toch deze. Sommige menschen werden uitgerekt d. w. z. dood gegeeseld. Zij konden aan dezen marteldood ontkomen. De verlossing daarvan zou voor hen een opstanding uit de dooden geweest zijn. Maar die verlossing weigerden zij, opdat zij een betere opstanding zouden verkrijgen. Stel nu dat *απολυτρωσις* hier een zeer algemeenen zin heeft, dan blijkt uit het verband toch zeer zeker, dat het eschatologisch element in het begrip voorkomt.

Hebben wij nu gezien, dat wij bij het begrip *απολυτρωσις* op tweëerlei element hebben te letten n.l. een juridisch en een eschatologisch, dan willen wij overgaan om beide elementen iets breeder te omschrijven en iets te zeggen over het verband waarin zij tot elkander staan.

Naar de historische volgorde der gegevens moeten wij eerst spreken over het eschatologische element.

Uit hetgeen de Heiland gezegd heeft blijkt dat de ἀπολυτρωσις plaats zal grijpen, wanneer de Zoon des menschen komt in een wolk, met groote kracht en heerlijkheid. Aan die komst zullen allerlei teekenen voorafgaan. Wanneer die teekenen beginnen, dan zal de ἀπολυτρωτις nabij zijn. Of die komst in heerlijkheid zelf de ἀπολυτρωσις zal zijn, dan of zij de noodzakelijke voorwaarde der ἀπολυτρωσις is, kan uit hetgeen ons omtrent des Heilands redevoering bericht is, niet nader opgemaakt. Zooveel kan wel geconstateerd dat de ἀπολυτρωσις samenhangt met de komst van den Heiland op de wolken.

Ook uit hetgeen de Apostel in den Corinther brief zegt, blijkt dat de ἀπολυτρωσις met den Christus in verband staat. De Apostel richt zich tot de Corinthiërs en in hen tot de kerk van alle eeuwen en zegt dan iets, wat voor de kerk van alle eeuwen geldt, een algemeenen regel en wel dezen regel dat eerst de wijsheid, daarna de rechtvaardigheid en heiligmaking gegeven wordt en ten slotte de ἀπολυτρωσις volgt. Hij zegt hierin dat Christus ons geworden is wijsheid van God en rechtvaardigheid en heiligmaking en verlossing. De ἀπολυτρωσις is iets, wat de Christus geworden is, en wel iets dat volgt op de σοΦια, δικαιοσυνη en αγιασμος. Deze volgorde nu is temporeel te denken. Tot σοΦια in de openbaring en de vleeschwording, tot δικαιοσυνη en αγιασμος is Hij geworden in zijn sterven en zijn opstanding, tot ἀπολυτρωσις in Zijn hemelvaart en al wat daarmee samenhangt. Het behoeft nauwelijks betoog, dat wanneer wij deze volgorde temporeel nemen, wij daarmee niet een optelsom bedoelen, maar alleen dit, dat deze zaken in kiem tegelijk bij den Christus waren, maar achtereenvolgens tot ontplooiing zijn gekomen.

Is dus de ἀπολυτρωσις iets, dat in den Christus reeds aanwezig is, maar wat Hij eerst bij Zijn hemelvaart geworden is, dan dunkt ons de conclusie niet te gewaagd, dat wij onder de ἀπολυσρωοις te verstaan hebben het deelgenootschap aan de hemelsche heerlijkheid van Christus, die Hij ons schenken zal bij Zijne komst op de wolken.

Deze stelling wordt bevestigd door Rom. 8 : 23. Daar spreekt de Apostel van de verlossing van ons lichaam. Deze genitief duidt niet aan, waarvan wij verlost worden, maar is

een verklaring, hoever de verlossing zich uitbreidt. Toen Christus ons tot απολυτρωσις geworden is, is Hij niet van Zijn lichaam bevrijd, of laat ons liever zeggen beroofd, maar is Zijn lichaam verheerlijkt. Hij heeft het dan ook duidelijk gezegd dat de Zoon des menschen komen zal op een wolk. En waar de Apostel in Rom. 8 : 21 spreekt over de vrijmaking van het schepsel van de dienstbaarheid der verderfenis, daar wijst ook dat ons er op dat de genitief του σώματος een verklarenden genitief van απολυτρωσις is, aanduidende hoever zij zich uitbreidt. De Apostel noemt het in den brief aan Filippi gelijkvormig te worden aan het verheerlijkte lichaam van Christus.

In den Efezerbrief wordt gesproken van den dag der απολυτρωσις en deze dag als toekomstig gesteld en wordt er van de geloovigen gezegd dat zij tot dien dag verzegeld zijn d. w. z, bewaard en verzorgd en gewaarborgd dat die dag eenmaal voor hen zal aanbreken, terwijl uit de uitdrukking απολυτρωσις περιποιήσεως afgeleid kan worden, dat de περιποιησις, dat het verworven volk tegelijk en in zijn geheel die απολυτρωσις zal ontvangen.

En ten slotte kan uit den Hebreeërbrief het verband van απολυτρωσις en opstanding afgeleid.

Hebben wij hiermee het eschatologisch element van het begrip omschreven, wij hebben nu te wijzen op het juridische element.

In den tekst en het verband waarin de Heiland het woord απολυτρωσις gebruikt, kan het juridische element alleen afgeleid uit het woord zelf in verband met wat de Heere op andere plaatsen zegt omtrent het geven van zijn ziel als een λυτρον of losprijs. Eerst in den Romeinerbrief Rom. 3 : 24 komt het duidelijker voor den dag als de bemiddelende oorzaak van onze rechtvaardigverklaring, om ten volle door te breken in den Efezer- en Colosserbrief, terwijl in den Hebreërbrief een eigenaardige schakeering voorkomt, die straks genoemd zal worden.

Laat ons dan met het helderste eerst beginnen. Zoowel in Ef. 1 : 7 als in Coloss. 1 : 14 wordt de απολυτρωσις de vergeving der zonden en de vergeving der misdaden genoemd.

Wij hebben hier niet uit te weiden over het begrip αφεσις. Voor ons doel is het voldoende te constateeren dat het beteekent wegneming van schuld, vrijspraak van straf. Het blijkt duidelijk uit de bijvoeging δια του αίματος αὐτου, waardoor in de H. Schrift het lijden en sterven van den Heiland als losprijs voor de zonden bedoeld wordt. Door het brengen van dien losprijs heeft de Heiland de απολυτρωσις of αφεσις τῶν αμαρτιων verworven, nl. de vrijspraak van schuld en straf, die de Zijnen hadden moeten boeten en dragen. Deze απολυτρωσις nu is de bemiddelende oorzaak, waarom wij rechtvaardig verklaard worden. Het is een verdienste door den Christus verworven, die aan de Zijnen om niet door de gunste Gods wordt toegerekend als hun eigene en om welke toerekening zij als rechtvaardigen worden beschouwd en behandeld. In deze toerekening komt de rijkdom van Gods genade tot openbaring. Rom. 3 : 28, Ef. 1 : 7 en Coloss. 1 : 14. Deze απολυτρωσις, voorzooverre zij betrekking heeft op de overtredingen, die onder het Oude Verbond geschied zijn, maakt dat de Heiland de Middelaar is des nieuwen Testaments, opdat de belofte van de eeuwige erfenis zouden ontvangen degenen, die geroepen zijn. Wordt in den Efezerbrief de nadruk gelegd op de vrijspraak van schuld en straf, in dezen tekst treedt de belofte van het eeuwige leven op den voorgrond.

Wij zeiden hierboven dat Rom. 3 : 24 onder de juridische reeks valt, maar dat toch ook het Eschatologische element daarin niet ontbreekt. Dit is uit den tekst zelf niet duidelijk te maken, maar ontvangt zijn licht uit het leerstuk der voorbidding van Christus. De voorbidding van Christus rust op Zijn kruisverdienste en geschiedt door Hem in Zijn verheerlijkte menschelijke natuur. Maar hierover kunnen wij niet breeder uitweiden. Het juridische element staat echter in Rom. 3 : 24 op den voorgrond.

Ten slotte hebben we te spreken over het verband tusschen beide reeksen. Het juridische element staat niet los van het eschatologische. Zoowel de etymologie van het woord als ook plaatsen, waar dit woord gebruikt wordt, wijzen op het verband tusschen deze beide elementen.

Het verband is hierin gelegen dat de απολυτρωσις in escha-

tologischen zin reeds in Christus objectief gegeven is en dat zij ook genoemd wordt υἱοθεσια. Het begrip υἱοθεσια is uit den aard der zaak een juridisch begrip. Hoe men het ook neemt het heeft altijd betrekking op den staat en niet op den toestand van degenen, die de υἱοθεσια deelachtig worden. Het is altijd een daad, die de verhouding betreft tusschen hem die aanneemt en hen, die aangenomen worden. Wanneer de geloovigen de απολυτρωσις in eschatologischen zin ontvangen, ontvangen zij daarin en daardoor ook de weldaad der υἱοθεσια.

Om dit te verduidelijken dient gewezen op wat de Apostel Petrus op den Pinksterdag gezegd heeft. In Hand. 2 : 33 en 36 lezen wij: Hij dan, door de rechterhand Gods verhoogd zijnde en de belofte des Heiligen Geestes ontvangen hebbende, van den Vader, heeft dit uitgestort, dat gij nu ziet en hoort. Zoo wete dan zekerlijk het gansche huis Israëls, dat God hem tot een Heere en Christus gemaakt heeft, namelijk dezen Jezus, dien gij gekruisigd hebt. De Heiland door de hemelvaart geworden tot απολυτρωσις is daardoor ook geworden tot een Heere en Christus.

Zoo ook de geloovigen wanneer zij de απολυτρωσις του σωματος ontvangen, worden daardoor ook de υἱοθεσια deelachtig. De reden hiervan is weer gelegen in het feit, dat hoewel in deze zondige bedeeling staat en toestand van elkaar verschillen en elkander niet dekken, in het laatste oordeel deze twee volkomen op elkander passen moeten. Vandaar dan ook dat de Gereformeerden trappen in de justificatio onderscheiden en ook spreken van een justificatio in supremo iudicio. Dit breeder uit te werken ligt buiten ons bestek. Alleen willen wij dit opmerken dat dit ontvangen der aanneming tot kinderen onderscheiden is van de justificatio in supremo judicio. In de tweede plaats is het verband hierin gelegen, dat de bloedstorting van den Christus het middel is, waardoor de απολυτρωσις bij den Middelaar bewerkt wordt. δια του αἱματος is de losprijs, maar 't is tegelijkertijd ook de weg, waarin de menschelijke natuur van den Middelaar geschikt wordt voor de volkomene verlossing. Waar nu door de bloedstorting van den Heiland de vergeving der zonden verworven wordt, maar ook de weg geopend wordt voor de verhooging van den Heiland, daar ligt daarin de

grond dat de Apostel in den Efezerbrief απολυτρωσις en αφεσις identificeert.

Resumeerende kunnen wij dus zeggen dat de απολυτρωσις is een eschatologisch-juridisch begrip, waarvan de eschatologische zijde op den voorgrond staat, maar dat ook promiscue gebruikt wordt met het zuiver juridische begrip van vergeving der zonden.

RECENSIËN.

VAN PREEKEN.

Zelden verschenen er in enkele weken zoovele tijdpreeken als thans. De meeste werden aan onze redactie niet toegezonden. Trouwens, er zijn er, die geen aanbeveling meer behoeven. Zoo b.v. die van Ds Wisse, waarvan blijkens de jongste annonce reeds veertienduizend exemplaren ter perse werden gelegd. En dat in een land als het onze, met een betrekkelijk zoo klein afzetgebied!

We ontvingen het bundeltje, waarmede de altijd actieve Kamper uitgever Kok de vacante kerken heeft verblijd. Een zestal predikatiën is daarin bijeengebracht onder den sprekenden titel: *De nood der Tijden.* Twee zijn van de hand van *Ds G. Elzenga.* De eerste, over Ex. 17 : 8—16, munt door degelijkheid uit. In zijn laatste tekstvers leest hij niet: „dewijl de hand op den troon des Heeren is", maar: „dewijl *zijne* hand *tegen* den troon des Heeren is". Wij geven de voorkeur aan: „De hand aan de banier des Heeren". De tweede, over Fil. 2 : 21, is, hoe rijk overigens de inhoud ook zij, meer een mottopreek. In beide spreekt de prediker de gemeente telkens aan met „M. H.", wat niet in overeenstemming is met het eigen karakter van de bediening des Woords. *Ds G. Wielenga* geeft een leerrede over Hab. 2 : 4*b*, schoon naar vorm en inhoud. Psalm 18 : 7 is de tekst van *Ds J. Dekker*, die gelukkiger was in het uitwerken van zijn stof, dan in het formuleeren van zijn verdeeling. *Dr J. C. de Moor* geeft met talent van heel Ezechiël 9 een duidelijke, practische verklaring, daarbij steeds de hoofdgedachte vasthoudende. Het tweede deel wordt onderbroken door den tusschenzang; beter ware het, dien der gemeente op de lippen te leggen tusschen het tweede en derde deel. *Ds H. Hoekstra* behandelt Jes. 32 : 1, 2, en brengt een rijke Christus-prediking, uitmuntend door actualiteit. — Ons oordeel saamvattend, kunnen

we niet anders dan den vacanten kerken onzen gelukwensch bieden met dit kostelijk geschenk. Ze vinden hier gepaste tekskeuze, frissche taal en hartelijken toon op gelukkige wijze vereenigd.

Over de serie wekelijksche leerredenen van Gereformeerde predikanten in de Hervormde kerk *Tot de Wet en tot de Getuigenis* (Uitgave Maassluische Boekhandel en Drukkerij) kan ons oordeel zoo gunstig niet zijn. Schoon ze al loopt in haar negenden jaargang, is er weinig vooruitgang merkbaar. Zonder nadere keur schijnt al wat inkomt te worden opgenomen. In 't algemeen kan de lof, dat het Woord Gods *geopend* wordt, er nog niet aan worden gegeven. Zeker, er zijn gelukkige uitzonderingen, maar de meesten der medewerkende predikanten preeken niet over, niet uit, doch *naar aanleiding van* een tekst, gelijk zij zelven wel zoo eerlijk zijn te erkennen.

Voor mij liggen thans de afleveringen 10—13.

Ds F. J. J. van de Plassche kiest tot tekst *Jesaja 10 : 27b* „En het juk zal *verdorven* worden om des Gezalfden wil." Hij begint al met dezen tekst foutief weêr te geven en schrijft: het juk zal *verbroken* worden. Nu is afwijking van de Staten-vertaling wel geoorloofd, mits, wat hier achterwege blijft, daarvan rekenschap worde gegeven. In elk geval mag men voor *hare* vertaling niet ongemerkt een andere in de plaats schuiven. De prediker deelt mede in enkele regelen, dat hier het juk is bedoeld van Sanherib, dat verbroken werd, toen de engel des Heeren het leger van Assyrië sloeg. Hij komt dan op de volgende wijze tot zijn onderwerp: „Een juk beeldt af drukkende dienstbaarheid van allerlei aard. Van één juk slechts wordt gezegd, dat het licht is, nl. dat hetwelk de Heere Jezus Christus legt op de schouderen van zijne lieve kinderen. God legt soms om bijzondere zonden een bijzonder juk op den hals. Zoo zijn er voor volken, gezinnen en personen. Maar alle staan zij in verband met de zonde — deze geeft dienstbaarheid des doods. En dit juk torst elkeen. Letten wij er nu op, 1) dat dit juk zwaar is en op alle menschen ligt, en 2) dat het ons des Gezalfden wille gebroken wordt." — Welk een verwarring van denkbeelden in enkele regels! Dat we van Sanherib en zijn

verder *niets* hooren, zal nu tevens wel duidelijk zijn.
ɛter is de preek van *Ds K. van As*, over Matth. 25:31—36.
is althans de logica niet zoek. Ook uit homiletisch-tech-
h oogpunt valt hier meer te prijzen. Maar deze prediker,
niet van taalgevoel is ontbloot, moet zijn taal toch beter
orgen. Ook wachte hij zich voor stootende uitdrukkingen.
is niet eerbiedig, niet fijn, van Jezus te zeggen: „Hij is
leeglooper, die in een roes in gevecht is geweest." Eén
g: Is Satan de hond van den Goeden Herder? Ds. van As
het: Een herder neemt een hond meê om het schaap bij
kudde te houden. „Zoo is het ook in geestelijken zin. Omdat
(Jezus' schapen) afdwalen, wordt de helhond wel eens op
losgelaten." Is dàt een schriftuurlijke voorstelling?
e volgende aflevering bevat een leerrede van *Ds M. Jonge-*
r over Rom. 8 : 37. Deze staat hooger dan de vorige.
n overwinningsbericht" luidt het vage thema. Maar de ver-
ing klopt er niet op. Schoon technisch-onjuist, is dit uit
lijk oogpunt gelukkig. Drie vragen worden beantwoord,
betrekking, niet tot het „bericht", maar tot de overwinning,
1) wat aan deze voorafgaat; 2) waarin ze bestaat; 3) hoe
vordt behaald. Dat 2 en 3 moeilijk uit elkaar zijn te houden,
t de prediker m.i. zelf wel gevoeld.
o. 13 is van *Ds J. W. Verschoor* en draagt het opschrift
jkende noch ter rechter-, noch ter linkerhand." Dit wordt
gd in 1 Sam. 6 : 12 van .... de koeien, die de ark trokken.
ijn geheel luidt deze tekst: „De koeien nu gingen recht in
weg, op den weg naar Beth-Sémes op een straat; zij gin-
steeds voort, al loeiende, en weken noch ter rechter-,
ter linkerhand; en de vorsten der Filistijnen gingen achter
elve tot aan de landpalen van Beth-Sémes." De prediker
oft, dit tekstwoord te zullen „uiteenzetten". Ge verwacht
een preek over de koeien? Mis, ge wordt gewezen: 1) op
vernedering van Israël; 2) op de vernedering der vijanden
Gods volk; 3) op den Heere, die trouwe houdt tot in eeuwig-
. De koeien worden in heel de preek niet genoemd, dan
en even op de voorlaatste bladzijde. Het „wijken ter rechter-
ter linkerhand", immers zoo merkwaardig, dat het tot
hrift verheven werd, blijft stillekens rusten. Staat er dan

in deze preek niet veel goeds, niet veel, dat behartiging ve dient? We ontkennen het niet. Maar we vragen: moet ee prediker zijn woord niet houden? Als hij belooft, zijn tekstwoor te zullen „uiteenzetten", waarom doet hij dat dan niet? Waaro preekt hij dan over een geheel hoofdstuk, *nog geen tien rege* wijdend aan zijn tekst? Geeft hij niet den indruk, dat zulk ee tekstkeuze alleen dient tot succesbejag?

Neen, deze serie staat niet hoog. We betreuren dit, voor wijl bij alle medewerkers een ernstig pogen is, de waarhei der Schrift naar Gereformeerd belijden aan ons volk te brenge Maar de meesten kunnen zich niet ontworstelen aan de zuch „buitengewoon" te zijn, en „buitengewoon" te doen. Ge vin in deze preeken zoo weinig van den heerlijken eenvoud van he Woord Gods. Vaak zijn ze één en al vergeestelijking. Zo kregen we er verleden jaar een van *Ds F. de Gidts* over Sam. 9 : 13b „En hij was kreupel aan beide voeten". Dri vragen worden beantwoord: 1) Wie die kreupele is; 2) Wat h is; 3) Wat hij doet. 't Loont de moeite, het beloop dezer pree even na te gaan.

I. Wie hij is. „In letterlijken zin" (sic!) de zoon van Jonathar maar „we worden gedwongen (door wie?) om aan te nemer dat hij ons bovendien nog verschijnt als de beeltenis van de diepgevallen doch door den Heere beweldadigden zondaar." Alsof dit nog niet genoeg ware, wordt ons verzekerd, da Mefiboseth beeld is „zelfs van de meer doorgeleide christenen".

II. Wat hij is. „Een koningskind, wien al zijn goederen ware ontnomen, en daarbij kreupel aan beide voeten . . . ." „Da maakt hem tot een ganschelijk- onbekwame in zichzelf, zooda hij wel eens uitbreekt in het droef geklag, gelijk de psalmis in psalm 88 : 2 en 3."

III. Wat hij doet: 1) Hij denkt na over *a*) wat de Heer hem gedaan heeft; *b*) waarom de Heere 't deed; *c*) wat d Heere nu van hem vordert. 2) Hij spreekt, nl. wat God zeg 3) Hij handelt: ziet op Jezus en hoort Hem.

Knappe exegeten toch, die dit alles kunnen opdiepen uit Sam. 9 : 13*b*!

Het excentrieke schijnt tegenwoordig wel in trek. En dat nie

een bij de mannen van den „Gereformeerden Bond". Dr J. Gunning JHz. neemt in *Pniël* van Sept. jl. een preek op van *H. J. de Groot* over Joh. 11 : 1—45, de historie der opwek-g van Lazarus. Toen wij die gelezen hadden, waren we artelijk eens met wat de prediker in zijn voorafspraak van ze historie zegt: „Hoe ik haar ook aanzie, op *alle* manier at ze *ver* boven de mate mijner krachten." Toch preekt hij over, en dat niet alleen, hij geeft die preek zelfs in druk, pische illustratie bij de óók in de voorafspraak gegeven ver-aring: „Dus heb ik *met alle ootmoedigheid* in te roepen Gods nst en der menschen geduld." Ds de Groot spreekt „naar nleiding van" zijn tekst over: Lazarus' opwekking met het g op 1) den duivel; 2) Christus; 3) ons. Vooral het eerste el is merkwaardig. Het begint: „Dit is mij in onzen tekst el duidelijk geworden: de duivel speelt hierin een groote rol." e prediker drukt zich hier wat onnauwkeurig uit. Hij bedoelt et, al zegt hij 't ook, dat de duivel *in zijn tekst* een groote l speelt, maar in de *geschiedenis* der opwekking van Lazarus. dit wordt nu nader aangewezen.

Jezus is op zijn laatste reis. „Als Hij straks Jeruzalem inge-men is.... dan nog maar *een kleinigheid;* dan *nog slechts* e paar uren, die Hij aan 't hout hangen moet; dan *nog slechts* t sterven.... en klaar is alles." Ik cursiveerde hier en daar; het niet bijna profaan?

De duivel wil nu een struikelblok werpen op Jezus' weg. En t struikelblok neemt hij „uit den engeren kring zijner bizondere enden"; 't is de boodschap: „Heere, zie, dien Gij liefhebt, krank." Lazarus was een persoonlijke vriend van Jezus. „De ivel wist wel, wat slachtoffer hij koos; wist wel, hoe hij den gevoelenden Heiland het best kon grieven; drong door in binnensten kring der vrienden; greep er een; sleurde hem g in de draaikolken van ziekte en dood." „Ziezoo, Heere us, nu zal dat voorloopig wel een einde nemen met al Uw rwinningsgedachten."

s het niet verschrikkelijk? In vers 4 wijst Jezus uitdrukkelijk het *doel* der krankheid van Lazarus. *God* wilde haar als ddel om in den glans zijner eigene heerlijkheid die des Zoons openbaren. Maar Ds de Groot schijnt het beter te weten:

de duivel wilde haar als middel om Jezus „te stuiten in Z
triomfeerenden loop". En nog heel wat meer wordt op rekeni
gezet van „die booze hellevorst". „Niet genoeg was het,
hij den Heere Jezus één zoo'n grooten steen vlak voor de voe
wierp; ook nog deed hij op Hem neervallen een *hagelbui*
allerlei kleinere steenen." Waartoe dan gerekend worden:
de „onbeholpen boodschap" der gezusters: Heere, zie, d
Gij liefhebt, is krank; *2.* het „zuchten" der discipelen: „A
Heere, wat haalt Gij U toch in 't hoofd"; *3.* Martha's woo
„Meester (Heere?), waart Gij hier geweest, mijn broeder w
niet gestorven"; Martha „brabbelt zoowat heen en heeft e
soort theologie op eigen handje"; *4.* Martha's „protesteeren"
tegen het wegnemen van den steen: „Ach, neen, Heere, dàt k
ik niet hebben; dat geeft ook geen pas; Gij kunt hem nu n
meer zien. Ik wil ook dien aanblik niet verdragen. Dat loo
uit op een soort smaad voor mijn lieven broeder...."

Een korte toepassing besluit dit eerste deel.

„Wien spelen wij altijd en overal in de kaart, ten tijde
de Heere Jezus Zijn groote wonderwerken doet aan de ziel
zijner gunstgenooten, ja, aan de zielen van ons en de onze
(Is dit een opklimming?) „Wij spelen den duivel in de kaa
anders niemand. Wij mogen doen, wat wij doen. Zijn w
wij willen. Goddeloos zijn. Ook vroom zijn. Maar bederv
en verderven, dat is ten slotte al wat wij uitrichten. Mismake
in de war sturen, en anders niet...."

Hier raakt Ds de Groot het spoor kwijt.

Homiletisch, want pas in zijn 3de deel zou hij 't hebben ov
ons. Hij sprak thans over wat *de duivel* deed. Daaraan een to
passing te verbinden: wat *wij* doen, gaat niet aan.

Schriftuurlijk, en dit is erger, want zoo wordt eenvoud
een streep gehaald door den wandel in heiligmaking, en go
deloozen en vromen gesteld op één lijn. Heeft deze predik
nooit gelezen: „Die in Mij blijft, en Ik in hem, *die draa*
veel vrucht"?

Is het niet droef, dat er in ons vaderland zóó gepreekt wor
door mannen, die belijden: „de liefde des Heeren is on
eenige grond des behouds"? Is erger mishandeling denkba
van een hoofdstuk als Joh. 11, zoo rijk aan psychologisc

trekken? Arme, arme bijbel, wat moet gij het toch ontgelden van hen die uw vrienden willen zijn! C. LINDEBOOM.

Les Prophètes d'Israel et les Religions de l'Orient. Essai sur les origines du monothéisme universaliste par A. CAUSSE, Docteur en Théologie. *Paris*, Librairie E. NOURRY, 1913, 327 bldz.

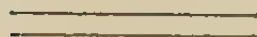
Deze studie bedoelt een onderzoek in te stellen naar den oorsprong van het universeele monotheïsme, en bepaaldelijk het antwoord te geven op de vraag of het monotheïsme in Israël vrucht was van een algemeen-Semietischen aanleg of van den invloed van andere cultuur-volken, zooals Egyptenaren en Babyloniërs, dan wel iets eigens, waardoor Israël zich boven andere natiën onderscheidde.

Ze neemt daartoe haar uitgangspunt in de profeten, die in het centrum van Israël's religieuze ontwikkeling staan, en geeft in een achttal hoofdstukken een schets van de historie van het profetisme, welke zich geheel beweegt binnen de lijnen, die door de heerschende kritische school getrokken zijn. Men vindt hier den welbekenden ontwikkelingsgang van Jahveh als natuurgod, donder- of vulkaangod tot nationalen god (monolatrie) en vervolgens tot den eenigen God (monotheïsme). Hier en daar ontmoet men nog eene neiging naar meer conservatieve opvattingen; o.a. uitkomend in de erkenning van de echtheid van Mich. 4 : 1—8 en hfdst. 5, en in de aanvaarding der geloofwaardigheid van het bericht van 2 Kron. 33 : 11 vv. over de bekeering van Manasse.

In een laatste, negende, hoofdstuk wordt dan ter toetsing gebracht zoowel Renan's hypothese van den monotheïstischen aanleg van het Semietische ras, als de nieuwere veronderstelling van monotheïstische onderstroomingen in de Egyptische en Babylonisch-Assyrische religie. [1]) Dit laatste hoofdstuk boezemt ons wel het meeste belang in, en daarom betreuren wij het dat

[1]) Op bldz. 293 noot 1 zie ik dat de auteur den titel van een werk van Winckler verkeerd heeft aangehaald. Deze is niet *Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient*, maar *Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient.*

het in verhouding tot het voorafgaande gedeelte wel wat heel beknopt is uitgevallen. Zoodoende is ook een zekere onevenredigheid in den opzet van het geheel ontstaan, welke een gevoel van niet-bevrediging der door de inleiding opgewekte verwachtingen geeft. De conclusie waartoe de schrijver komt, doch die met het oog op het zooeven opgemerkte ook alweer den indruk maakt van niet voldoende gemotiveerd te zijn, is deze: dat er nòch van een algemeen-Semietischen trek naar het monotheïsme, nòch van Egyptische of Babylonisch-Assyrische monotheïstische onderstroomingen kan gesproken worden, en dat derhalve het monotheïsme der Hebreeën is „une création individuelle, une variation spontanée dans l'évolution et non un résultat de l'action du milieu." Wij zouden zeggen: vrucht van bizondere openbaring. G. Ch. AALDERS.



BOEKAANKONDIGING.

Lichtstralen op den akker der wereld. Tijdschrift tot bevordering der kennis omtrent de Heidenzending. Verschijnt om de twee maanden. *Rotterdam*, J. M. BREDÉE.

De uitgave van deze twee maandelijksche periodiek gaat geregeld voort. Voor ons liggen de afleveringen 3—5 van den 20sten jaargang. Deze bevatten:

George Grenfell, bladzijden uit de Zendingsgeschiedenis van Kameroen en Congo, door *E. M. F. Kleyn*; 35 blz.

Herinneringen uit den zendingsarbeid op Halmahera, door *J. L. D. van der Roest;* 38 blz.

James Chalmers, zijn autobiographie en brieven, door *S.*; 48 blz.

Zes afleveringen, van één tot drie vel, en dan nog geïllustreerd, voor 80 cents, fr. p. p. 92 cents — is dàt niet goedkoop?

Bettex. Van de grootheid des Drieëenigen Gods. *Kampen*, J. H. KOK 1914. Uitgave van de Vereeniging ter bevordering van Chr. lectuur.

Dit boek, in het voorjaar van 1912 verschenen, beleefde in Duitschland reeds een derden druk. Ik denk niet, dat het dien opgang ten onzent zal maken. In Duitschland moge het verschijnen van een werk, dat 't nog eens „stevig-ouderwetsch" voor de waarheid der Schrift opneemt, een betrekkelijke zeldzaamheid zijn, niet alzoo op onze erve, waar mannen als de heer J. H. Kok zich van den vroegen morgen tot den laten avond uitsloven om de boekenplanken der Nederlandsche christenen te vullen met degelijke, Gereformeerde lectuur. Hier komt nog iets bij. We hebben nu al zoo dikwijls een „Bettex" gekregen, en dat gedurende twintig jaren. (Vergis ik me, of heeft de uitgever Kok zijn intrede in de uitgeverswereld gedaan met een product van dezen auteur?) Intusschen bedoel ik niets kwaads te zeggen van dit boek. Het is een kostelijk geloofsgetuigenis van den altijd nog even frisschen grijsaard, die „allen christenen, die nog dien naam verdienen" toeroept: „Laat ons de grootheid des Drieëenigen Gods gadeslaan in zijn stoffelijke en geestelijke schepping, om daardoor ook groot naar den inwendigen

mensch te worden." Dat Bettex daarbij een voortreffelijke gids is, wie, die het niet reeds uit zijn andere werken weet? Toch leze men ook dit boek met oordeel des onderscheids. Er komen uitspraken in voor, waarachter Gereformeerden een groot vraagteeken zetten.

Js. van der Linden. De Heere is mijn Herder. Psalm 23 toegelicht. *Kampen*, J. H. Kok. 129 blz.

Het is ongeveer twintig Jaren geleden, dat *Ds. H. Beuker* toen hij de sleutelstad voor het verre westen ging verwisselen, zijne gemeente een korte, practicale verklaring van den 23sten psalm ten afscheid bood. Thans komt *Ds van der Linden* zijn Haagsche gemeente, en zijn vele vrienden buiten de residentie, met een dergelijk boekske verrassen bij gelegenheid van zijn 40 jarig ambtsjubileum. Veel is er reeds over den nachtegaalspsalm geschreven, en toch blijft er drang in het hart der kinderen Gods, om zijn schoonheid en rijkdom te vermelden. Ook Ds van der Linden heeft dien gevoeld, en we zijn er dankbaar voor. Want wat hij geeft is in menig opzicht superieur werk. Reeds het korte woord vooraf neemt in; het is warm en teeder, en, gelijk heel het geschrift, vol rijke gedachten, voorgedragen in keur van taal. Het verwondert ons niet, dat de Haagsche gemeente dezen grijzenden maar zijn frischheid behoudenden prediker blijft waardeeren en liefhebben. Daar klopt een hart in zijn woord, een hart, dat Christus verheerlijkt, en Hem zondaren aanprijst. Bizonder schoon is hoofdstuk VII en VIII, maar met de daar gegeven exegese kan ik niet medegaan; niet op den dood, op het sterven als zoodanig, heeft de zanger het oog, maar op doodsgevaren, die hij *te boven komt*; zijn Herder is met hem, die na donkeren nacht het licht doet dagen, en de tafel voor zijn aangezicht toericht. Deze kleine opmerking bewijze den auteur, met hoeveel belangstelling ik van zijn arbeid kennis nam.

G. Doekes. Het Gebed. Tweede druk. Nijverdal, E. J. Bosch Jbz. 1914. 179 blz. Ing. f 0.90; geb. f 1.25.

Ds Doekes is een gelukkig auteur. Hij schrijft niet zonder begeerd te worden. Zijn persarbeid wordt door het christelijk Nederland op prijs gesteld. Van meer dan één zijner geschrif-

ten zag reeds een tweede druk het licht. Thans ligt een nieuwe uitgave voor ons van zijn exegetisch-practische verhandeling over het gebed. Het is verheugend, dat er vraag blijft naar zulke degelijke lectuur. Liever hadden we gezien, dat de auteur zijn stof wat meer systematisch had bearbeid. Dit verhindert ons echter niet, zijn boek hartelijk aan te bevelen.

J. Bressen. Van der Zeeuwen Volharding. *Goes*, Oosterbaan & Le Cointre, 1914. 94 blz.; 60 cents.

De door hare uitgaven bij Bredeé en Callenbach bekende schrijfster voldeed aan den wensch van onderscheidene personen, en gaf deze novelle, welke eerst in „de Spiegel” verscheen, thans afzonderlijk uit. „Als ook door dit verhaal mijne landgenooten meer belang leerden stellen in de geschiedenis der schoone, welvarende provincie in den Zuidwesthoek van ons vaderland”, zou hare vreugde zeer groot zijn. Misschien werd de stof wel in een te kort bestek saamgedrongen, om deze verwachting in vervulling te zien gaan. Ook is er in het verhaal te weinig actie. De auteur weet, tegen hare gewoonte, hare lezers ditmaal niet vast te houden. Toch verwacht ik, dat dit boekje 't zal „doen”. Vooral in Zeeland. In Zierikzee en Middelburg, en misschien ook wel in „Ter Goes” zal men het stellig dankbaar ontvangen, èn om de vele historische bizonderheden, èn om de keurige verluchting. Als de uitgevers, die het in zoo vriendelijk gewaad hebben gestoken, met eenige „volharding” de aandacht „der Zeeuwen” er op vestigen, zal de oplage spoedig zijn uitverkocht.

J. J. Knap Cz. De lendenen Omgord. Bijbelsch Dagboek. *Kampen*, J. H. Kok, 1914. 1ste Afl.

't Bezwaar, meermalen tegen het gebruik van dagboeken ingebracht, dat de lectuur van Gods Woord zelf er schade door lijdt, is door den auteur overwogen, maar heeft hem ten slotte niet weerhouden, de uitnoodiging van den uitgever te aanvaarden en het aantal dagboeken met één te vermeerderen. Dit bezwaar schijnt hem „denkbeeldig, indien de dagelijksche overdenkingen zich slechts zoo nauw aansluiten bij het aangegeven Schriftwoord en bij den samenhang, waarin het voorkomt, dat de voorafgaande lectuur van dat Schriftgedeelte telkens bepaald

noodzakelijk is om wat het Dagboek geeft recht te kunnen verstaan". Voorzoover wij naar deze eerste aflevering kunnen oordeelen, houdt Ds Knap zich steeds aan dezen uitnemenden regel. In rijke, misschien hier en daar wat al te weelderige taal, geeft hij dagelijks een „preekje van éene bladzij". Evenals in zijne andere geschriften, gaat ook hier van zijn woord een eigenaardige bekoring uit: 't is zoo levendig en frisch, zoo gezalfd en gewijd.

Het Bijbelsch Dagboek wordt uitgegeven in 12 afleveringen à 30 cents, groot kwarto formaat; sprekende letter; deugdelijk papier.

Zondagsschool-uitgaven van J. M. BREDÉE's Boekhandel- en Uitgeversmaatsch., *Rotterdam*.

Met het oog op de beperkte middelen, waarover „in deze zorgvolle dagen vele besturen van Zondagsscholen beschikken", worden Bredée's kerstboekjes voor het grootste deel niet in den handel gebracht maar tot het volgend jaar bewaard. Om dezelfde reden biedt deze firma in den nieuwen catalogus, die op aanvrage gratis wordt toegezonden, zeer goedkoope Kerstpakketten aan, bevattende vroeger verschenen kerstboekjes en tekstkaarten.

Toch zagen nieuwe Kerstuitgaven het licht; grootere en kleinere, in 't geheel tien. Er zijn bepaald mooie boekjes bij. We lazen: Verloren en Gevonden, door Louise; Uit Beppie's leven, door Louise L. G.; en Dicht bij Zee, door Johanna Breevoort. Het eerste kan onvoorwaardelijk worden aanbevolen; het tweede geeft een niet onverdienstelijk stukje kinderpsychologie, maar laat niet genoeg de beteekenis van Christus als Zaligmaker zien; het laatste viel ons tegen; hoe Johanna Breevoort, die meermalen zoo principiëel-Gereformeerd uitkwam, zoo'n oppervlakkige methodistische „Iersche schets" kon bewerken, begrijp ik niet.

Onderwijzers van Zondagsscholen zullen goed doen, van deze uitgaven kennis te nemen. Bij hun keuze kunnen zij zich laten leiden door de uitvoerige „Boekbeoordeeling van Jachin", á 10 cents te verkrijgen bij den uitgever van dit tijdschrift.

Van het „Jaarboekje voor de Zondagsscholen" kunnen wij geen recensie geven, daar we het niet ontvingen.

A. C. L.